

نظرية الفيض عند أفلوطين

وأثرها على فلاسفة الإسلام وغلاة الصوفية والشيعة

إعداد الدكتور

عبد المنعم فتحي عوض مهني

أستاذ العقيدة والفلسفة المساعد

كلية البنات الأزهرية بالمنيا الجديدة

جامعة الأزهـــر




بسم الله الرحمن الرحيم

نظرية الفيض عند أفلوطين وأثرها على فلاسفة الإسلام وغلاة الصوفية والشيعة

عبد المنعم فتحي عوض مهنى

قسم العقيدة والفلسفة، كلية البنات الأزهرية بالمنيا الجديدة، جامعة الأزهر ج. م.ع.

البريد الإلكتروني: abdalmnmmhny@azhar.edu.eg

ملخص البحث:

يهدف البحث إلى دراسة نظرية الفيض، وما يترتب عليها من مفاسد دراسة تحليلية موضوعية، مقارنة بين آراء الفلاسفة في مختلف مراحل الفكر الإنساني، ويتخذ منهجًا نقديًا للفكرة ومخالفتها لأصول الإسلام باعتبار مفهومها الفلسفي، وتقييم النظرية من خلال المنظور الإسلامي، وقد اهتم الباحث بإبراز أوجه الاتفاق والاختلاف بين مراحل الفكر الإنساني، مع التأكيد على أصالة الأفكار الإسلامية، وإن كان في نهاية البحث رافضًا للنظرية سواء عند اليونان أم مفكري الإسلام.

الكلمات المفتاحية : الفيض، أفلوطين، فلاسفة، غلاة، الصوفية، الشيعة .

Plotinus's Theory of Emanationism and its Impact upon the Philosophers of Islam and the Extravagant Sufists and Shiites

By: Abdel- monem Fathy Awad Mohanna
Department of Creed and Philosophy
Faculty of Women in New Minia
Azhar University
E-mail: abdalmnmmhny@azhar.edu.eg

Abstract

This research aims at highlighting the theory of emanationism, and its consequent evils. In this objective and analytical study, the researcher compares the opinions of philosophers from various stages of human thinking. The research applies a critical approach of the idea and its contradiction to the fundamentals of Islam regarding its philosophical concept. The theory is also being evaluated from an Islamic perspective. The researcher is keen on highlighting the common aspects as well as the differences between the various stages of human thinking emphasizing the authenticity and originality of Islamic ideas even though, by the end, the research rejects the theory; whether for the Greeks or for the Muslim thinkers.

Key words: emanationism, Plotinus, philosophers, extravagants, Sufism, Shiites.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمــة

الحمد لله الواحد الأحد، الفرد الصمد، الذي لم يتخذ صاحبةً ولا ولداً، ولم يشاركه في ملكه أحد، أحمده تعالى حمداً يليق بجلال ذاته وعظيم سلطانه، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، الذي لا تدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار، وهو اللطيف الخبير.

وأصلي وأسلم على المبعوث رحمة للعالمين، صاحب الخلق العظيم، وقائد الغر المحجلين، الذي أعطاه ربه إذن الشفاعة عنده لجماعة الموحدين، يوم العرض أمام الناس أجمعين، سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه ومن سار على نهجه إلى يوم الدين...

وبعد،

فإن نظرية الفيض نظرية قديمة، لها جذور في الفكر الماضي، سواء أكان عند أفلوطين أو غيره، وانتقلت إلى البيئة الإسلامية فيما انتقل إليها من ثقافات أجنبية، وتأثر بهذه النظرية كثير من مفكري الإسلام، سواء أكانوا فلاسفة أم صوفية، ووجد لها شبيه عند طائفة من طوائف الشيعة، ألا وهي الإسماعيلية الباطنية، ورسائل إخوان الصفا أكبر دليل على ذلك.

وتقوم هذه النظرية الفلسفية – التي تفسر مسألة الإيجاد والإبداع – على الإجابة عن تساؤل ميتافيزيقي مطروح لدي الفلاسفة، وهو كيف صار الواحد المحض الذي لا كثرة فيه بنوع من الأنواع، علة لإبداع الأشياء من غير أن يخرج من وحدانيته ولا يتكثر، بل إن وحدانيته تتحقق أكثر من خلال إبداعه للكثرة.

فلقد أراد هؤلاء الفلاسفة الفيضيون تجاوز هذه الإشكالية التي تلزم– من وجهة نظرهم – عن صدور الكثرة من الواحد صدوراً مباشراً، دون أن تعتري ذات الواحد الكثرة والتغير، ولذلك ذهبوا إلى تبني قاعدة عقلية جعلوها أساسًا لهذه النظرية، ألا وهي أن الواحد لا يلزم عنه إلا واحد.

ويذهب هؤلاء الفلاسفة الفيضيون إلى أن الإيجاد أو الإبداع ما هو إلا اختراع الصور – دون المواد– وإبداعها، وإثباتها في الهيولي من قبل واهب الصور أو العقل الفعال.

فالموجودات الجزئية تصدر عن الأول (الله) ضرورة، وذلك بتوسط سلسلة من المبادئ المفارقة للمادة، تعرف بالعقول المفارقة، ولما كان لا يصـــدر عن الواحد إلا واحد، فقد ذهبوا إلى أن الكثرة تدخل على الموجودات من قبل نسبتها المزدوجة إلى الأول من جهة، وإلى ذواتها من جهة أخرى، أي من قبل كونها واجبة بالأول وجائزة بذاتها.

الواحد إذن لدى الفلاسفة لا يصدر عنه إلا واحد، وهذا يجعلنا أمام اتجاهين متعارضين، حيث إن الأول: فيه تصـــريح بأن العلاقة بين الله (الواحد من كل وجه)، وبين العالم (المتكثر) هي علاقة بين الخالق والمخلوق، فمن الجانب الإلهي يكون الخلق والإيجاد من عدم، ومن جانب العالم قبول هذا الخلق والإيجاد، وهذا هو الاتجاه الديني، والثاني: هو الاتجاه الفلســفي، الذي يرى أن العلاقة بين الله والعالم هي علاقة الفيض.

ومن هذين الاتجاهين المتعارضــين أراد فلاســفة الإســلام التوفيق بينهما فيما أســموه بالفيض في الفكر الإسلامي، وهو يعني بأن جميع هذه المراتب الوجودية قد فاضت عن الله بواسطة المبدع الأول الذي هو أول خلق لله، وبواسطة المبدع الأول فاضت جميع المبدعات الأخرى بالقصد الثاني.

ومما لا شـك فيه أن نظرية الفيض والصـدور أو العقل الفعال، كان لها دور خطير ليس في الفلسـفة الإسـلامية عند فلاسـفة الإسـلام فقط، بل امتد تأثيرها ودورها إلى الصـوفية المتأخرين أيضـًا، وغلاة الشيعة وشراح الإشراقية.

فقد عرف متفلســفة الصــوفية الفلســفة اليونانية ومذاهبها كمذاهب ســقراط وأفلاطون وأرســطو والرواقية، كما عرفوا الأفلاطونية المحدثة ونظريتها في الفيض أو الصـــدور، ووقفوا على الفلســفات الشـرقية القديمة، وعلى فلسـفة فلاسـفة الإسـلام كالفارابي وابن سـينا وغيرهما، وتأثروا بمذاهب غلاة الشـيعة، وبرسـائل إخوان الصـفا، وهذا كله إلى جانب علمهم الواسـع بالعلوم الشـرعية، فثقافتهم ذات مكونات متعددة.

والواقع أن فلاســفة الإســلام، وإن تأثروا في نظرية الفيض بأفلوطين، إلا أنهم مع ذلك قد صــدرت فلسفتهم عن روافد كثيرة أهمها ثقافتهم الإسـلامية، وقراءاتهم الفلسـفية، فهي فلسـفة تجمع في طياتها

كثيراً من الثقافات التي تدل على تنوع علمهم وتعدد مشاربهم، وليس أدل على هذا من أوجه الاختلاف بينهم وبين الفكر اليوناني في هذه النظرية.

ولكن بالرغم من كل هذا وذاك، فقد تعرضت هذه النظرية لانتقادات عدة وحادة من العلماء والفلاسفة، لما ترتب عليها من مفاسد تناوئ العقيدة، ولذلك لم تجد قبولاً في المجتمعات الإسلامية.

بعد ذلك أقول: لما كان الأمر كذلك أردت أن يكون موضوع بحثي في هذه النظرية من خلال جذورها التاريخية، وكيف انتقلت إلى الفكر الإسلامي سواء عند فلاسفة الإسلام أو فلاسفة الصوفية، أو غلاة الشيعة وشراح الإشراقية.

وليس إسهامي هذا، إلا محاولة مني – بموضوعية – أن أثبت الأثر الأفلوطيني في هذه النظرية، بحكم أن السابق أستاذ للاحق، والكل في تاريخ العلم مشترك في هذا التراث الإنساني المجيد، الذي سلمته البشرية للأجيال جيلاً بعد جيل، فما من ثقافة إلا وأخذت من سابقتها وأعطت لغيرها، وفي الوقت نفسه إحقاقًا للحق واعترافًا بالفضل، أردت أن أركز على جوانب الاختلاف بين الفكر الإسلامي واليوناني في هذه النظرية، حتى يبرز قيمة الفكر الإسلامي وأصالته ومكانته بين الفكر الفلسفي قاطبة، وكذلك قمت بدراسة هذه النظرية من منظور إسلامي، إذ هو الأصل الذي يعرض عليه الآراء والأفكار، وهكذا تحقق مطلبي بفضل من الله عز وجل، لأتناول هذه النظرية بالدراسة والتحليل والمقارنة والنقد، وأسميت هذا الموضوع: (نظرية الفيض عند أفلوطين وأثرها علي فلاسفة الإسلام وغلاة الصوفية والشيعة).

أسباب اختيار الموضوع:

إن الغرض من هذه الدراسة لهذا الموضوع هو محاولة تتبع جذور النظرية وأثرها على الفلاسفة والصوفية والشيعة، والوقوف على أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما، وتقييمها من خلال العقيدة الإسلامية.

هذا وقد دفعني إلى الكتابة في هذا الموضوع عدة أسباب من أهمها:

أولاً: يعتبر أفلوطين واحداً من أبرز النماذج الهامة لذلك الالتقاء الفكري، في التعبير عن نظرية الفيض

بتلك الوقائع المتعلقة بالتصور الإنساني للإله، وبالملأ الأعلى، بين الفلاسفة والمفكرين في كل زمان ومكان.

ثانياً: يمثل أفلوطين ببحثه في نظرية الفيض، الروح الشرقية والثقافة اليونانية التى توضح حقيقة مذهبه، ومدى قربه المباشر من الفكر الإسلامي الصوفي على وجه الخصوص، وهذا ما يؤكده أغلب قراء التاسوعات لأفلوطين.

ثالثاً: محاولة لدراسة هذه النظرية من خلال تأثيرها على مختلف المذاهب والفلسفات والآراء والفرق بصورة تحليلية نقدية مقارنة متبوعة بالتقييم.

رابعاً: عرض أوجه الاتفاق والاختلاف بين الفكر اليوناني والإسلامي في هذه النظرية؛ للتأكيد على أصالة الفكر الإسلامي ومرونته، في كل مرحلة زمنية من مراحل الفكر الإنساني.

خامساً: قدرة العقلية الإسلامية والعربية على استيعاب آثار الثقافات الأخرى وهضمها وتطويعها في إطار المعاني والآثار الإسلامية.

سادساً: دعاوي الكثير من مؤرخي الفلسفة والمتحاملين على الفكر الإسلامي في محاولتهم التأكيد على التأثير اليوناني في هذه النظرية، علماً بأنهم تجاهلوا أن المصدر الرئيس للنظرية وهو أفلوطين، لم تخرج فلسفته عن طبيعة المزج والانتخاب من المدارس الإغريقية الثلاثة، ناهيك عن الاضطراب والتناقض في تصوير الواحد عند أفلوطين.

سابعاً: قيام التصوف الإشراقي أولاً وأخيراً على نظرية الفيض الفارابية، ونزعة الاتصال بالعالم العلوي مصدر الأنوار والإشراقات الإلهية.

ثامناً: أثر النزعة الإشراقية في متأخري الصوفية، وكذلك في بعض الفرق والمذاهب الخارجة عن الإسلام.

تاسعاً: القول بالإبداع يمثل وقفة إسلامية متميزة، لا تعتمد على أي أسس مستقاة من التراث اليوناني في أي من مذاهبه.

عاشراً: ما ترتب على هذه النظرية من مفاسد ومخاطر تناوئ العقيدة الإسلامية.

من أجل هذه الأسباب التي ذكرتها وغيرها أردت أن أتناول نظرية الفيض بالبحث والدراسة.

منهجي في البحث:

وبعد استقصاء مناهج البحث المصطلح عليها في مثل هذه الموضوعات، وجدت أن أنسب المناهج التي تتفق وموضوع بحثى هذا هو المنهج: (**التحليلي النقدي المقارن**)، حيث إنني سأقوم بدراسة نظرية الفيض وما ترتب عليها من مفاسد دراسة تحليلية موضوعية، مقارنـًا بين آراء الفلاسفة في مختلف مراحل الفكر الإنساني، ومتخذاً منهجـًا نقديـًا للفكرة ومخالفتها لأصول الإسلام باعتبار مفهومها الفلسفي، حيث إنني لا أكتفي بالوقوف أمام النصوص، بل أحللها وأنقدها، وأوازن بينها، ثم يأتي بعد ذلك دوري في تقييم النظرية من خلال المنظور الإسلامي.

وإني في هذا البحث إن شاء الله سأقدم صورة مستفيضة عن النظرية، متمثلة في الآراء والأفكار اليونانية، ثم أتلوها بالفكر الإسلامي بكل مذاهبه وتشعباته، مبرزاً لأوجه الاتفاق والاختلاف بين مراحل الفكر الإنساني، مع إثبات أصالة الأفكار الإسلامية، وإن كنت في نهاية البحث رافضـًا للنظرية سواءً عند اليونان أم مفكري الإسلام.

ومع كل هذا وذاك فقد التزمت الموضوعية والحيدة العلمية في كل ما أكتب وأقول، فلم أنقد رأيـًا أو مذهبـًا إلا لأنه يخالف العقيدة الإسلامية، فهي الميزان الذي أعرض عليه الآراء والأفكار وأقومها من منظورها.

وقد قسمت هذا البحث إلى تمهيد، وثلاثة فصول، تسبقها مقدمة، وتعقبها خاتمة.

أما التمهيد: فيشتمل على التعريف بالفيض لغةً واصطلاحـًا، والتعريف بغلاة التصوف والتشيع.

الفصل الأول: الفيض بين الفكر اليوناني والإسلامي.

وفيه تمهيد وخمسة مباحث: -

المبحث الأول: أصول نظرية الفيض عند أفلوطين وطريقها إلى الفكر الإسلامي.

المبحث الثاني: فكرة الوساطة عند الكندي.

المبحث الثالث: نظرية الفيض عند الفارابي.

المبحث الرابع: نظرية الفيض عند ابن سينا.

المبحث الخامس: أوجه الاتفاق والاختلاف بين الفكر اليوناني والإسلامي في النظرية.

الفصل الثاني: أثر النظرية على غلاة الصوفية والشيعة.

وفيه تمهيد وثلاثة مباحث: -

المبحث الأول: أثر هذه النظرية على أصحاب التصوف الإشراقي (السهروردى).

المبحث الثاني: أثر هذه النظرية على أصحاب مدرسة وحدة الوجود (ابن عربي- ابن سبعين- الجيلي).

المبحث الثالث: أثر هذه النظرية على غلاة الشيعة وشراح الإشراقية.

الفصل الثالث: موقف الإسلام من النظرية

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: نقد علماء الإسلام لهذه النظرية.

المبحث الثاني: ما يترتب على هذه النظرية من القول بقدم العالم، وعدم علمه تعالى بالجزيئات.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج التي توصل إليها الباحث.

والله أسأل أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يرفع به درجاتي، إنه سبحانه ولي ذلك والقادر عليه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

التمهيد

وفيه التعريف بالفيض لغةً واصطلاحًا، والتعريف بغلاة التصوف والتشيع.

أولاً: التعريف بالفيض لغةً واصطلاحاً:

الفيض: الكثير الغزير، يقال أعطانا غيضـًا من فيض، قليلاً من كثير، ورجل فيض كثير الخير، وفرس فيض غزير، والجمع فيوض(١).

والفيض بالضاد: معجمة: الماء الجاري، وأرض ذات فيض: أي مياه تجرى (٢).

وفاض السيل: كثر وسال، وفاض السائل جرى، وفاض الشيء كثر، وفاض الخبر شاع وانتشر(٣).

فالفيض لغة: كثرة الماء بحيث يسيل عن جوانب محله، وقال الصوفية: الفيض عبارة عما يفيده التجلي الإلهي، والتجلي عندهم عبارة عن ظهور ذات الله وصفاته(٤).

وفاض الخبر يفيض واستفاض، أي شاع، وهو حديث مستفيض، أي منتشر في الناس، وفاض الماء أي كثر حتى سال على ضفة الوادي، وفاض اللئام كثروا (٥).

وأفاض (فيض) فعل: رباعي، لازم ومتعد، مزيد بحرف، أفضت، أفيض، أفض، والمصدر إفاضة،

(١) المعجم الوسيط / مجمع اللغة العربية بالقاهرة / نشر مكتبة الشروق الدولية بمصر/ ط. الأولى سنة ١٣٨٠هـ/ ص: ٧، ٨.

(٢) شمس العلوم/ نشوان بن سعيد الحميري اليمني ت ٥٧٣هـ/ تحقيق د. حسين العمري وآخرين / ط. دار الفكر العربي المعاصر ببيروت / ط. الأولى سنة ١٤٢٠ هجرية / ج ٨/ ص ٣٩٩.

(٣) معجم الرائد / جبران مسعود/ ط. دار العلم للملايين/ ط. السابعة سنة ١٩٩٢ م / ص ٦١١، وأيضًا: معجم الأفعال المتداولة / السيد محمد الحيدري/ ط. المركز العالمي للدراسات الإسلامية/ ط. الأولى سنة ١٤٢٣ هـ / ص ٥٩٣.

(٤) التعريفات الفقهية / محمد عميم الإحسان البركتي / ط. دار الكتب العلمية ببيروت / ط. الأولى سنة ١٤٢٤ هـ/ ص ١٦٨.

(٥) مختار الصحاح / محمد بن أبي بكر الرازي / ط. المطبعة الكلية الكتبي بمصر/ ط. الأولى سنة ١٣٢٩ هـ/ ص ٢٧٥.

تقول أفاض الإناء، ملأه حتى فاض، أفاض أهل الحى في الحديث، استغرقوا فيه وأطالوا، شاعر يفيض في المدح يكثر[١].

وفاض الماء والدمع وغيرهما، يفيض فيضـًا وفيوضـًا بالضـم والكسـر، وفيوضـة وفيضـوضـة وفيضانـًا أي كثر حتى سال....، وفي التنزيل: ﴿إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ﴾[٢] أي تندفعون فيه وتنبسطون في ذكره، وحديث مفاض فيه، ومنه قوله تعالى: ﴿لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[٣]. [٤]

فالفاء والياء والضـاد أصل صحيح واحد، يدل على جريان الشئ بسهولة، ثم يقاس عليه من ذلك فاض الماء يفيض، ويقال: أفاض إناءه، إذا ملأه حتى فاض[٥].

ومن هنا نرى أن الفيض: لفظة لها الكثير من المشتقات، وعلى سعة انتشارها لها مدلول واحد، وهو الكثرة حتى السيلان، ومن مصادرها الفيض، والفيوض، والفيضوضة، والفيوضة، والفيضان، ويقال فاض الماء: أي كثر، حتى سال، وكذلك فاض النهر أي امتلأ حتى طفح، وفاضت عينه أي سال الدمع منها، وقد يستعمل للدلالة على الإشارة مثل فاض الخبر أي ذاع، وكذلك على السخاء، فيقال رجل فياض أي جواد وكريم، والفيض يرد كذلك بمعنى الخروج، كالقول فاضت نفسه أي خرجت روحه[٦].

---

(١) المعجم الغني / د. عبد الغني أبو العزم / ط. دار الكتب العلمية ببيروت سنة ٢٠١٣ م / ص ٢٣١.

(٢) تاج العروس/ الزبيدي / ط. دار مكتبة الحياة ببيروت / ط. الأولى سنة ١٣٩٠ هـ/ ج ٤/ ص ٣٦٠.

(٣) سورة يونس/ من الآية ٦١ ٠

(٤) سورة النور/ من الآية ١٤ ٠

(٥) معجم مقاييس اللغة / أحمد بن فارس/ تحقيق. عبد السـلام محمد هـارون/ ط. دار الفكر للطباعة والنشـر والتوزيع/ ج ٤/ ص ٤٦٥/ وأيضـًا: أسـاس البلاغة/ الزمخشـري / تحقيق. محمد باسـل عيون السـود/ ط ٠ دار الكتب العلمية ببيروت/ ط. الأولى سنة ١٤١٩ هـ/ج٢/ ص ٤٤.

(٦) يراجع في ذلك: لسان العرب/ ابن منظور/ ط. دار إحياء التراث العربي ببيروت- لبنان/ ط. الأولى سنة ١٩٨٨م/ ج ١٠/ ص ٣٦٦ ٠

وأما عن لفظ الفيض في القرآن الكريم، فنجد هذه الاشتقاقات للفظة (تفيض[١]، أفاض[٢]، تفيضون[٣]).

ومدلول هذه الكلمة كما ورد في بعض آيات القرآن لم يختلف في معناه عما ذكرناه سابقًا في المعنى اللغوي عند أغلب المفسرين[٤]، وعلى أساس المدلول اللغوي قام المدلول الفلسفي للفيض.

وأما عن المدلول الفلسفي للفظ، فنجد أن هذه النظرية كانت محل اهتمام وبحث كثير من الفلاسفة والمفكرين المسلمين وغير المسلمين، وهذا ما جعل مدلولاتها الفلسفية تكثر وتتغير حسب نظرة كل فيلسوف لها، ومحتوى نظرية الفيض[٥] يكمن في تفسير كيفية نشأة الموجودات المتنوعة من الواحد الثابت، فالوجود يصدر عنه كما يصدر النور عن الشمس تلقائيًا، وهذا الفعل ضروري لأنه ناجم عن طبيعة المبدأ الأول، وهكذا الفيض لا يكون عشوائيًا بل بطريقة منتظمة، فهي تنتقل من الواحد إلى الكثرة ومن الأول إلى العقول، أي من الموجود الأبدي المطلق إلى الوجود الزماني المتغير، ويكون بطريقة تسلسلية بحيث تتوالد عن بعضها البعض ويكون أول هذه الموجودات العقل الأول[٦]، وآخرها العالم المادي، والعقل الأول هو الذى يحرك الفلك الأكبر[٧]، وبعده تأتى عقول الأفلاك الثمانية تباعًا، وبعضها عن بعض، والعقول التسعة مجتمعة تمثل مرتبة الوجود الثانية، وفي المرتبة

---

(١) سورة المائدة / من الآية ٨٣، وسورة التوبة / من الآية ٩٢.

(٢) سورة الأعراف / من الآية ٥٠، وسورة البقرة / من الآية ١٩٩، وسورة النور/ من الآية ١٤.

(٣) سورة يونس / من الآية ٦١، وسورة الأحقاف / من الآية ٨.

(٤) يراجع في ذلك: المصحف المفسر/ محمد فريد وجدى/ ط. ديوان المطبوعات الجامعية بالجزائر/ القسم الأول/ ص١٥٣، ٢٠٠، ٢٥٧، ٦٦٦.

(٥) الفيض: يرادف الصدور ٠

(٦) العقل الأول: هو جوهر غير متجسم أصلاً، ولا هو في مادة، وهو عند الفارابي: الأول الذي يفيض عن الله ٠

(٧) الفلك الأكبر: يقصد به الأفلاك الثمانية والعقول التسعة التي تتحرك بفعل العقل الأول.

الثالثة يوجد العقل الفعال[١]، في الإنســـان، وهو الذى يصـــل العالم العلوى بالمادي، وتأتى النفس في المرحلة الرابعة، وكل من العقل والنفس لا يظل على حال الوحدة الخالصـــة، بل يتكثر بتكثر أفراد الإنسان، وفي المرتبة الخامسة توجد الصورة، وتأتى (المادة)[٢] في المرتبة السادسة، وبها تنتهى سلسلة الموجودات التي ليست ذواتها أجسامـًا... أما الأجسام بمنشأها القوة المتخيلة في العقل، وهى أجناس ستة مقابلة لمراتب الموجودات العقلية وهى الأجسام السماوية، الحيوان الناطق، الحيوان الغير ناطق، أجسام النباتات والمعادن، والإسطقسات الأربعة، وهي الماء والهواء والتراب والنار[٣].

كما أن هناك بعض التفســيرات أو المدلولات الأخرى لنظرية الفيض لا تختلف كثيراً على ما ذكرناه سابقـًا.

ويطلق الفيض في اصـــطلاح الفلاســفة على فعل فاعل يفعل دائمـًا لا لعوض ولا لغرض، وذلك الفاعل لا يكون إلا دائم الوجود، لأن دوام صـــدور الفعل عن تابع لدوام وجوده، وهو المبدأ الفياض والواجب الوجود الذى يفيض عنه كل شيء فيضـًا ضروريـًا معقولاً، وهو كما قال ابن سينا[٤]: فاعل

---

(١) العقل الفعال هو: العلة الفاعلة للإدراك ومبدأ الكمال، أي هو الذي يخرج المعقولات من الماديات، وهو عند الفارابي الروح القدس.

(٢) المادة: matter حدد أرســطو المادة بأنها جوهر له امتداد، وقابل للتجزئة، وله وزن، ويمكنه أن يتخذ كل الأشـكال، وأنها واقع موجود بالقوة، أما في المعنى الفلســفي فالمادة تعني الواقع الموضـوعي الذي يوجد مسـتقلاً عن الوعى، وقد أدى العجز عن كشف العلاقة بين الوعى والمادة إلى المذاهب المثالية والثنائية المختلفة ٠

(٣) سوسيوليجيا الفكر الإسلامي (تطور الازدهار) / محمود إسماعيل / ط. سينا للنشر – بيروت، لبنان / ط. الأولى سنة ٢٠٠٠م / ج٣ / ص ١٣٧.

(٤) ابن سـينا: هو الشـيخ الرئيس أبو علي الحسـين بن عبد الله بن الحسـن بن علي بن سـينا، ولد عام ٣٧٠هــــ، درس الأدب واللغة دراسـة وافية في سـن لا يتجاوز العشـر سـنوات، وفي سـن السـادسـة عشـر أخذ في قراءة الكتب على نفسـه، وطالع شروحها، وأهم كتبه: القانون في الطب، المجموع، النجاة، الشفاء، الإشارات والتنبيهات، وتوفي عام ٤٢٨ هـــ. أخبار العلماء بأخبار الحكماء/ القفطي / ط. مطبعة السـعادة بمصـر/ ص ٢٦٩، وأيضـًا: ابن سـينا في دوائر المعارف العربية والعالمية/ أحمد غسان اسبانو/ نشر دار قتيبة سنة ١٩٨٤م / ص١١، ١٢ ٠

الكل: بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضـًا، والمقصود بالفيض أن جميع الموجودات التي يتألف منها العالم تفيض عن مبدأ واحد أو جوهر[١] واحد من دون أن يكون في فعل هذا المبدأ، أو الجوهر تراخ أو انقطاع، ولذلك كان القول بخلقه من العدم، والفيض بهذا المعنى يتضمن معنى الصيرورة devenir، كما يتضمن الحدوث في الزمان حدوثـًا متعاقبـًا مستمراً[٢].

وعلى ضوء هذه التعريفات الفيضية يمكننا إعطاء مفهوم شامل، وهو أن نظرية الفيض في مفهومها الفلسفي نظرية فلسفية تاريخية وضعها أصحاب الأفلاطونية المحدثة[٣] لتفسير كيفية خلق العالم، وكيف صدرت الكثرة عن الواحد، وصاغوها بأسلوب شعرى خيالي مليء بالتشبيهات والتخيلات، ثم انتقلت إلى العالم الإسلامي فصاغها فلاسفته صياغة جديدة عقلانية دينية مع المحافظة على جوهرها وأطرها السابقة، وقد جوبهت من العالم الإسلامي بالرفض الشديد من الكثرة الغالبة، وإن كنا لا نعدم لها أنصاراً متعصبين، وهكذا في النهاية أصبحت نظرية تاريخية عالمية كثر اللفظ حولها، تصور الفكر الديني في لحظة تاريخية معينة متسلقـًا على نظرية أفلوطين عن تطور التفكير البشرى في لحظة من لحظاته أكثر مما تعبر عن تفسير مقبول للعالم[٤].

---

(١) الجوهر: هوما تحيز بذاته، أي أنه لا يكون تابعـًا لغيره في التحيز، بخلاف العرض فإنه تابع للجوهر في التحيز، بمعنى أن تحيزه إنما هو بتحيز الجوهر الذى هو محله. الإلهيات من شرح الجرجاني على المواقف / د. سليمان سليمان خميس / ط ٠دار الطباعة المحمدية بالأزهر / ط. الأولى سنه ١٣٨٦هـ – ١٩٦٦ م / ص ٧ ٠

(٢) المعجم الفلسفي / د. جميل صليبا / ط ٠ دار الكتاب اللبناني ببيروت / ص ١٧٢ ٠

(٣) الأفلاطونية المحدثة: هي فلسفة أفلوطين ومن شايعه من الأفلوطنيين الذين تأثروا به، وكانوا يقولون عن أنفسهم أنهم أفلاطونيون وكفى، إلا أن الأفلاطونية المحدثة لم تكن في الواقع إحياء للفكر الأفلاطوني بقدر ما كانت محاولة لدمج الفكر القديم كله، ووصفت بأنها محاولة إسكندرانية آثينية ٠الموسوعة الفلسفية / د. عبد المنعم الحفني / ط. دار ابن زيدون ببيروت، ومكتبة مدبولي بالقاهرة/ ط. الأولى/ ص٥٦ ٠

(٤) مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام / محمد عبد الرحيم الزيني / ط. ديوان المطبوعات الجامعية بالجزائر سنة ١٩٩٣م/ ص١٤ ٠

ثانياً: التعريف بغلاة التصوف والتشيع:

معنى الغلو في اللغة: تدور الأحرف الأصلية لهذه الكلمة ومشتقاتها على معنى واحد يدل على مجاوزة الحد والقدر.

يقول ابن منظور: " غلا في الدين، والأمر يغلو غلواً: جاوز حده، ويقال: غلوت في الأمر غلواً إذا جاوزت فيه الحد وأفرطت فيه" (١).

ويقول الطريحى: " غلا في الدين غلواً من باب قعد: تصلب وتشدد حتى تجاوز الحد والمقدار"(٢).

ويقول الراغب: " الغلو تجاوز الحد، يقال ذلك إذا كان في السعر غلاء " (٣).

ويقال غلا غلاءً فهو غال، وغلا في الأمر غلواً، أي جاوز حده، وغلت القدر تغلى غليانـًا، وغلوت بالسهم غلواً إذا رميت به أبعد مما تقدر عليه، ويقال غلا في الدين غلواً تشدد وتصلب حتى جاوز الحد"(٤).

وبهذا يتضح لنا أن المعنى اللغوي للغلو، هو الارتفاع ومجاوزة الحد للشيء، سواء أكان في المعتقدات الدينية أو غيرها.

ويستعمل الغلو اصطلاحـًا: بمعنى مجاوزة الحد المفترض للمخلوق والارتفاع به إلى مقام الألوهية، فالمعنى الاصطلاحي لما كان يقوم على المعنى اللغوي يكون مخصصـًا لعموم إطلاقه.

ومما يؤكد ذلك رجوعنا إلى النصوص الواردة في القرآن الكريم، والروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام وأقوال العلماء.

---

(١) لسان العرب/ ابن منظور / ج١٠/ ص١١٢، (مادة غلا).

(٢) مجمع البحرين ومطلع النيرين / فخر الدين الطريحي ت سنة ١٠٨٥هـ/ تحقيق. أحمد الحسيني/ ط. مؤسسة التاريخ العربي ببيروت /ج١٠ / ص ٣١٨.

(٣) المفردات في غريب القرآن/ الراغب الأصفهاني / ط ٠ دار المعرفة ببيروت / ص ٣٦٤، (مادة غلا) ٠

(٤) تاج العروس / الزبيدي/ ج ٢٠ / ص ٨٨، (مادة غلو)، وينظر أيضـًا: القاموس المحيط / الفيروز آبادي / ط ٠ مؤسسة الرسالة ببيروت / ط. الثانية سنة ١٤٠٧ هـ /ج٤/ ص ٣٧١، (مادة غلو) ٠

فقد ورد لفظ الغلو في القرآن الكريم في موضعين:

الأول: قوله تعالى: ﴿ يَاأَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللهِ إِلَّا الْحَقَّ ﴾(١).

الثاني: قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَاأَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ ﴾(٢).

ذكر القرطبي في تفسيره: " ويعني ذلك فيما ذكره المفسرون غلو اليهود في عيسى حتى قذفوا مريم، وغلو النصارى فيه حتى جعلوه ربًا، فالإفراط والتقصير كله سيئة وكفر "(٣).

ومن هذا يتضح لنا أن الغلو في القرآن استعمل في معنى مجاوزة الحد المفترض للمخلوق والارتفاع به إلى مقام الألوهية أو التقصير إلى حد الرمي والقذف.

وورد الغلو أيضًا في كلمات أئمة أهل البيت - عليهم السلام - في عدد وافر من النصوص التي نهت وحذرت من المغالاة فيهم، والارتفاع بهم إلى مقام الألوهية (٤).

ولذلك قال سيدنا علي ﷺ: لا تقبلوا علينا حديثًا إلا ما وافق القرآن والسنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا.

" ثم كان نشاط الغلاة وتكاثرهم وظهور مقالاتهم الجديدة قد ابتدأ أيام الباقر والإمام الصادق عليهما السلام، " لذلك كان كلامهما في الغلاة كثيراً ومواقفهما منهم شهيرة، فحين أظهر أبو الجارود بدعته تبرأ منه الباقر، وسماه باسم الشيطان سرحوب مبالغةً في التنفير منه، ولعنه الإمام الصادق، ولعن معه كثير النواء، وسالم بن أبي حفصة، وقال: كذابون مكذبون كفار عليهم لعنة الله، وهكذا لعنوا المغيرة

---

(١) سورة النساء/ من الآية ١٧١ .

(٢) سورة المائدة/ من الآية ٧٧ .

(٣) الجامع لأحكام القرآن / القرطبي/ تحقيق. سالم مصطفى البدري / ط. دار الكتب العلمية ببيروت- لبنان سنة ١٩٧١م/ ج٦ / ص٢١.

(٤) منذ البداية كان موقف الإمام علي (ع) من الغلاة أبعد من أن يقاس به موقف من ألد أعدائه وأشدهم خوضا في الفتن، وذلك كاشف عن أن الغلو كان أقبح أنواع التحريف .

بن سعيد، وأبا الخطاب، وبيانًا، وغيرهم، ولما وقفوا على بدعة ابن كيال تبرأوا منه ولعنوه"(١).

قال الإمام علي: " يهلك في اثنان ولا ذنب لي، محب مفرط، ومبغض مفرط (٢)، وقال أيضـًا: إياكم والغلو فينا(٣)، قولوا إنا عبيد مربوبون، وقال أيضـًا: إني بريء من الغالين "(٤).

وجاء الحديث عن الغلو في السنة في جوانب عدة منها: ما روي عن عمر أن رسول الله – ﷺ – قال: " لا تطروني كما أطرت النصارى ابن مريم، فإنما أنا عبد، فقولوا عبد الله ورسوله" (٥).

والإطراء هو: " المديح بالباطل، وقيل هو مجاوزة الحد في المدح والكذب فيه "(٦).

وهكذا تؤكد السنة مدى حرصها على سلامة المجتمع من الغلو لما يترتب على ذلك من مفاسد

---

(١) يراجع في ذلك: رجال الكشي/ محمد بن عمر الكشي / تحقيق. المصطفوي / ط. مطبعة جامعة مشهد سنة ١٣٤٨هـ/ ج١/ ص ٤٩٥، وأيضـًا: الملل والنحل/ الشهرستاني / تعليق. أحمد فهمي محمد / ط. دار الكتب العلمية ببيروت سنة ١٩٧١م / ج١/ ص ١٧٣.

(٢) مسند الإمام أحمد/ أحمد بن حنبل / ج١/ ص٣٣٧، والمستدرك على الصحيحين / ج٣/ ص١٣٣، ومسند أبى يعلى/ج١/ ص ٢٧٣، وفضائل الصحابة / ابن حنبل/ج٢/ ص٥٧١، عن أبى مريم، وتاريخ دمشق / ج ٤٢/ ص٢٩٧، عن زاذان، ونثر الدرر/ ج١/ ص ٣١١، والمناقب / ابن المغازلي / ص١٠٤، والآمالي / الطوسي / ص ٢٥٦، والسنة/ ابن أبي عاصم / ص ٤٧٠ .

(٣) الخصال / ج١٠/ ص ٦١٤، وتحف العقول عن آل الرسول / ابن شعبة الحراني/ ط٠ المطبعة الحيدرية / ط. الخامسة / ص ١٠٤ .

(٤) يراجع في ذلك: عيون أخبار الرضا / محمد بن علي الصدوق/ تحقيق. حسين الأعلمى / ط. مؤسسة الأعلمي ببيروت سنة ١٤٠٤ هـ/ج ٢ / ص ٢١٧، والخصال / الشيخ الصدوق / ص ٦١٤، والاحتجاج/ الشيخ الطبرسي / ج ٢ / ص ٢٣٣، وبحار الأنوار / محمد بن باقر بن محمد تقي المجلسي / ط. مؤسسة الوفاء ببيروت / ط. الثانية / ج ٢٥/ ص ٢٧٠.

(٥) أخرجه البخاري برقم ٣٤٤٥، وخلاصة حكم المحدث صحيح .

(٦) عمدة القاري شرح البخاري / بدر الدين العيني / ط ٠إدارة الطباعة المنيرية/ ط. الأولى سنة ٢٠٠٨ م / ج ١٦/ ص ٣٧ .

أهمها: الهلاك في الدين والدنيا، ويدل على ذلك ما جاء عند الإمام أحمد في مسنده، أن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ " إياكم والغلو، فإنما هلك من كان قبلكم بالغلو في الدين " (١).

وجاء عند مسلم عن ابن مسعود أن رسول الله ﷺ قال: " هلك المتنطعون، هلك المتنطعون، هلك المتنطعون "(٢).

قال النووي: " المتنطعون هم المتعمقون الغالون المجاوزون الحدود في أقوالهم وأفعالهم " (٣).

وما يعنينا هنا هو أن (الغلو)(٤) بمفهومه هذا، قد أثر في المدارس الصوفية والشيعية، ومن ذلك على سبيل المثال بعض التجاوزات التى حدثت من جانب فلاسفة الصوفية، فصدرت عنهم آراء ونظريات(٥)، كان لها خطرها على أصول العقيدة الإسلامية، وربما كان لبعض هذه النظريات، وما تمخض عنها من معانٍ ومدلولات، صلة قوية بنظريات الشيعة في الإمامة.

ومن أوجه الغلو عند بعض الصوفية، الغلو في سيدنا محمد ﷺ، وتقسيم الدين إلى شريعة تلزم

---

(١) مسند الإمام أحمد / حديث رقم ٣٢٤٨، وقال الشيخ شعيب الأرناؤوط (محقق المسند) إسناده على شرط مسلم، والسنن الصغرى/ النسائي/ حديث رقم ٣٠٥٧ / ج ٥ / ص ٢٦٨، وصححه الألباني، وسنن ابن ماجة/ حديث رقم ٣٠٢٩، وصحيح ابن خزيمة / ج ٤/ ص ٢٨٦٧، والمستدرك ١ / ٤٤٦، واقتضاء الصراط المستقيم / ١ / ٢٨٩ ٠

(٢) صحيح مسلم / الإمام مسلم / ط٠ المطبعة المصرية، وط. دار إحياء التراث العربي ببيروت سنة ١٩٥٤م / كتاب العلم / ج٤/ حديث رقم ٢٠٥٥ ٠

(٣) شرح النووي على مسلم / أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف النووي ت سنة ٦٧٦ هـ/ نشر دار إحياء التراث العربي ببيروت / ط. الثانية/ سنة ١٣٩٢هـ/ ج ١٦ / ص ٢٢٠ ٠

(٤) من أشهر حركات الغلو في التاريخ: السبئية: أتباع عبد الله بن سبأ، وحركة البزيغية التي ادعت ألوهية جعفر الصادق، وغلاة التصوف والشيعة أتباع الاتحاد والحلولية، وحركة الدرازي الذي قال بألوهية الحاكم بأمر الله، والقاديانية التي تضع الميرزا غلام أحمد في مقام النبوة ٠ يراجع في ذلك: الملل والنحل / الشهرستاني / ج ١/ ص ١٧٣ ٠

(٥) تميزت طريقة هؤلاء المتأخرين من فلاسفة الصوفية في التعبير عن نظرياتهم بالرمز والإشارة في العبارة، كما تكلموا في أمور غريبة نتجت عنها نظريات صوفية كقولهم: بحقيقة الحقائق، والحقيقة المحمدية، والإنسان الكامل، والحلول والاتحاد، والتجلي والشهود، ووحدة الوجود.

العامة، وحقيقة تلزم الخاصـــة، أو بما يســـمى علم الظاهر وعلم الباطن، والميل إلى الإلهية دون التعليمية، والقعود عن الكسب، وتحريم الطيبات من المطعم والملبس والنساء.

ومن الغلو عند الشـــيعة، غلوهم في على ﷺ، فطائفة ادعت ألوهيته، وأخرى أنه معصـــوم، فالغلو يعتبر بمثابة متابعة المتبوع في كل ما يدعو إليه، ومن لم يصـرح من هؤلاء باعتقاده، فلسـان حاله يشـهد عليه بمقتضاه.

ويعتبر الموضـــوع الذى بين أيدينا هو أحد الموضـــوعات الذي كان له دوره الخطير، ليس عند الفلاسفة فقط، بل امتد تأثيره كذلك عند فلاسفة الصوفية المتأخرين، ومدارس غلاة الشيعة وفروعها المختلفة، وشراح الإشراقية، كما سأقرر ذلك في البحث إن شاء الله تعالى.

وإتمامـًا للفائدة نود أن نؤكد علي أن الغلو ليس مرفوضـًا فقط في الكتاب والسنة، وعند أهل البيت، وإنما هذه حقيقة أقرها أكابر علماء الشـــيعة في موقفهم من الغلو والغلاة، حيث حكموا بتكفيرهم والبراءة منهم، وحذروا من الانسياق وراء أفكارهم ومعتقداتهم. [١]

---

(١) يراجع في ذلك:

أ- تصـــحيح اعتقادات الإمامية/ محمد بن محمد المفيد/ تحقيق. حســـين دركاهى/ ط٠ دار المفيد للطباعة والنشـــر بيروت/ ط. الثانية سنة ١٤١٤ هـ/ ص ١٣١.

ب – الاعتقادات في دين الإمامية / المفيد/ تحقيق. عصام عبد السيد/ ط. دار المفيد ببيروت ص ٩٧.

ج – بحار الأنوار/ محمد بن باقر بن محمد تقي المجلسي /ج ٢٥ / ص ٢٧٩.

د- الطهارة/ الشيخ مرتضى الأنصاري / ط ٠ مؤسسة آل البيت/ ط. الأولى سنة ١٤١٥ هـ/ج ٥/ ص ١٤٩، ١٥٠.

هـ – أصل الشيعة وأصولها / الشيخ كاشف الغطاء / ط. مؤسسة الإمام علي / ط. الأولى/ ص ١٧٤، ١٧٥.

و- عقائد الإمامية/ الشيخ المظفر / ط. مؤسسة الإمام علي / ط. الأولى / ص١٠٢ ٠

(ز)- التنقيح في شرح العروة الوثقى / السيد الخوئي / ط. مؤسسة الخوئى الإسلامية سنة ١٤١٤هـ/ ج٣ / ص٧٣.

الفصل الأول

الفيض بين الفكر اليوناني والإسلامي

وفيه خمسة مباحث:

تمهيد:

إن نظرية الفيض هي النظرية التي تبين لنا كيفية صدور الموجودات عن السبب الأول، وهي نظرية يرجعها أكثر مؤرخى الفلسفة إلى أفلوطين.

وخلاصتها: " أن الله يعقل ذاته، وعقله لذاته علة صدور العالم عنه، فهو إذن لا يحتاج في صدور العالم عنه إلى شيء غير ذاته، ولا إلى عرض يطرأ عليه، ولا إلى حركة يستفيد بها حالاً لم يكن له، ولا إلى آلة خارجة عن ذاته، بل العالم يفيض عنه لذاته وبذاته"[١].

وليس في فيض الوجود عنه ما يكسبه كمالاً، بل الوجود الذي له بعض فيض الموجودات عنه لا يختلف عن الوجود الذي له قبل فيضها عنه، بل هما جميعًا ذات واحدة.

" فالوجود يصدر عنه كما يصدر النور عن الشمس، والحرارة عن النور، كأن هناك قانونًا لتطور الكائنات، وانتقالها من الواحد إلى الكثير، ومن الأول إلي العقول، أي من الوجود الأبدي المطلق إلى الوجود الزماني المتغير" [٢].

والفيض بهذا المعنى يتضمن معنى الصيرورة[٣]، والفيض مرادف للصدور، تقول: " فاض الشيء عن الشيء صدر عنه على مراتب متدرجة " [٤].

(١) تاريخ الفلسفة العربية/ د. جميل صليبا / ط. دار الكتاب العالمي- الدارالإفريقية العربية سنة ١٩٨٩م/ ص١٥٠.

(٢) من أفلاطون إلى ابن سينا / د. جميل صليبا / ط. دار الأندلس للنشر والتوزيع سنة١٩٩٧م / ص ٨٤ .

(٣) مذهب الفيض يختلف عن مذهب وحدة الوجود، وإن كان مشابهاً له في بعض جوانبه، والدليل على ذلك أن مذهب الفيض يطلق على البراجماتية والأفلاطونية الحديثة وعلى فلسفة (أكار) و(جاكوب)، ولكنه لا يطلق على مذهب (اسبينوزا) لأنه يجعل الموجودات أحوالاً للصفات الإلهية .

(٤) المعجم الفلسفي/ د. صليبا/ ص ١٧٢، ١٧٣ .

وبالرغم من أن فلسفة أفلوطين[١] تعتبر امتداداً لتاريخ الفلسفة اليونانية القديمة وتكملة للتيار الســاري من أفلاطون[٢] وأرســطو[٣] إلى الرواقيين[٤]، ومن جهة أخرى يعكس معالم الحياة الفكرية في الإسكندرية ويكشف عن تأثر واضح بالشرق وروحه الدينية، ويعد حلقة أخيرة في سلسلة الفكر اليوناني، ووريثًا لأعظم شخصيات اليونان الفلسفية[٥]، إلا أنه مع ذلك لا نكاد نلتقى بمؤرخ أو باحث في الفلسـفة إلا ويتحدث عن تأثير[٦] الأفلاطونية الحديثة في الفلاسـفة الإسـلاميين القائلين بهذه

---

(١) أفلوطين: ولد بمدينة ليقربوليس– أسيوط – بمصر عام ٢٠٥ م، كان من أسرة ميسورة استطاعت أن توفر له منذ سن الثامنة الاختلاف إلى أساتذة في الرياضة والشعر، غير أن موهبته الفلسفية لم تتفتح إلا على يد أمينوس سكاس السكندري، ومكث أفلوطين إحدى عشرة سنة في مدرسة أمينوس، ثم حدثت له أزمة نفسية ترك الإسكندرية على إثرها، ثم التجأ الى إنطاكية، ومنها قصد روما، واستقر بها، وكان وقتئذ في الأربعين من عمره، وفي روما استطاع أن يجتذب أعظم شخصيات العصر ٠ الموسوعة الفلسفية المختصرة/ فؤاد كامل وآخرون/ مراجعة د. زكي نجيب محمود / ط. دار العلم ببيروت– لبنان/ ص ٦٩، وأيضـًا: الفلسفة اليونانية (تاريخها ومشكلاتها)/ د. أميرة حلمي مطر/ نشر دار قباء سنة ١٩٩٨ م / ص ٤٠٦ : ٤٠٨.

(٢) أفلاطون: (٤٢٧ – ٣٤٧ ق. م) ولد بأثينا وعاش بها معظم ســنوات حياته التي تجاوزت الثمانين، ولم يغادرها إلا لفترات بلغت في مجموعها نحواً من ست سـنوات، ولعل أشـهر ما يمكن تناوله من أفلاطون نظريته في المثل والمعرفة، ولقد عرفه فلاسفة الإسلام ولقبوه بالإلهي. الموسوعة الفلسفية / د. الحفنى / ص ٥٢: ٥٥ ٠

(٣) أرســطو: (٣٨٤ – ٣٢٢ ق. م) بن نيقوماخوس طبيب أمينتاس الثاني ملك مقدونيا، ولد ببلدة اســطاغيرا شــمالي اليونان، وفى السابعة عشر رحل إلى أثينا تلميذاً بأكاديمية أفلاطون نحو ٣٦٧ ق. م، ولفت إليه نظر أستاذه فلقبه بالعقل لشدة ذكائه، والقراء لسعة إطلاعه. الموسوعة الفلسفية / د. الحفنى / ص ٣٥، ٣٦ ٠

(٤) الرواقية: مدرســة فلســفية يونانية أنشــأها زينون في رواق (ســتوى باليونانية) وكملها تابعان وهما: أقلاينتوس وأقريسيبوس، والحكيم الرواقي هو الذى يعلم أن كل شيء في الطبيعة إنما يقع بالعقل الكلى أو بالقدر، ويقبل مفاعيل القدر طوعـًا. المعجم الفلسفي / د. مراد وهبة / نشر دار قباء للطباعة والنشر/ ط. الرابعة سنة ١٩٩٨ م/ ص٣٥٢ ٠

(٥) الفلسفة اليونانية / د. أميرة مطر / ص ٤٤٧.

(٦) يراجع في ذلك: محاضـرات في الفلسـفة الإسـلامية/ د. يحيى هويدي / ط. مكتبة النهضـة المصـرية سـنة ١٩٦٦م / ص ١٥٥، ١٥٦، وأيضــًا: في عالم الفلسـفة / د. أحمد فؤاد الأهواني / ط. الهيئة العامة للكتاب سـنة ١٩٥٠ م / ص ١٠، وأيضـًا: شخصيات ومذاهب فلسفية / د. عثمان أمين / ط. دار الفكر العربي بالقاهرة سنة ١٩٩٨ م / ص ٦٧.

النظرية. [١]

وبإزاء آراء هذه الأغلبية من الباحثين والدارسين على تأثر الفكر الإسلامي بالأفلاطونية الحديثة، كان لزامًا علينا أن نتحدث عن هذه المدرسة كنبع أفاض على بعض الفكر الإسلامي في هذه النظرية.

وذلك من خلال: خصائص هذه المدرسة، وتصويرها لفكرة الفيض عندها، لكى نتبين كيف استقى الفلاسفة المسلمون هذه النظرية من خلال هذه المدرسة لتتجلى لنا الحقيقة، ولنقف أيضًا على أوجه الاتفاق والاختلاف بين الفكر اليوناني والإسلامي في هذه النظرية.

(١) نظرية الصدور بين الفلاسفة والمتكلمين / د. عزة محمد حسن / ط. مكتبة مصر الدولية للنشر والتوزيع / ص ١٦٥، ١٦٦.

المبحث الأول

أصول نظرية الفيض عند أفلوطين وطريقها إلى الفكر الإسلامي

بداية أحب أن أنوه إلى خصـائص المدرسـة الأفلاطونية الحديثة، وذلك قبل أن أعرض لنظرية الفيض عندها، فأقول:

تعتبر الأفلاطونية الحديثة هي: " آخر حلقة من حلقات العصر الهيلينى(١) الروماني على رأى بعض مؤرخي الفلســفة، أو هي الحلقة الســابقة على الحلقة الأخيرة بناء على بعض آخر، فوقوعها في هذا العصر يعطيها طابعه وخصائصه" (٢).

ولكن ما هي طبيعة هذا العصر وفلسفته وخصائصه ومميزاته، لكى نستطيع أن نحدد طبيعة الفلسفة الأفلاطونية الحديثة وخصائصها.

وفى إيجاز: " إن هذا العصر لم يكن عصر خلق نظريات فلسفية أو إنتاج فكرى مستقل، وإنما كان قائمًا على ما خلفه العصــر الإغريقي له من تراث فلســفي، وكان عمل فلاســفة هذا العصــر ممثلاً في الانتخاب والمزج، وقد كانت فلسفة هذا العصر تميل بها الرغبة في الانتخاب إلى الأخذ من التصوف الشرقي بنصيب، ثم مزج هذا المنتخب بما اختاروه من المدارس الإغريقية المختلفة " (٣).

وبناءً على هذا نستطيع أن نقول: إن تفلسف رجال الأفلاطونية الحديثة كان يدور في مدارس الفلسفة الإغريقية، والتصوف الشرقي، وطابعه يتمثل في الانتخاب من تلك المدارس، أو منها ومن التصوف الشرقي، ثم مزج هذا المنتخب بعضه ببعض كما يتمثل في الشرح والتعليق على كتب القدامى.

وإذا كان عمل الأفلاطونية الحديثة يدور في مدارس الفلســفة الإغريقية فمعنى ذلك أنه يحمل

---

(١) الهيلينية باليونانية: مســتمدة من كلمة هيلا، وهى الاســم العرفي الذى يطلقه اليونانيون على أنفســهم، والحقبة الهيلينية هي: فترة متأخرة من الحضــارة الإغريقية التي ازدهرت في الفترة المســماة (بالعصــر الكلاســيكي)، وتمتد منذ أوائل القرن الرابع ق. م وحتى موت الإســكندر المقدوني في ٣٢٣ ق. م. يراجع في ذلك: تاريخ الحضــارة الهيلينية / أرنولد توينبي / ترجمة رمزي جرجس – مراجعة د. صقر خفاجة / ط. مكتبة الأسرة سنة ٢٠٠٣ م.

(٢) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي/ د. محمد البهي / ط. مكتبة وهبة / ط. السادسة سنة١٩٨٢م/ ص١١٣ ٠

(٣) المصدر السابق / ص ١١٤ ٠

خصــائص هذه المدارس، وإذا كان طابع الأفلاطونية الحديثة هو الانتخاب، فليس غريبـًا أن نجدها مزيجـًا من الأفلاطونية والفيثاغورية(١)، والأرسـطـطاليسـية، والرواقية، والتصـوف الشـرقي، وهى في الواقع تمثل كل هذه المدارس وكل الاتجاهات الثقافية(٢).

وأما عن النظرية عند أفلوطين، فنجد أن فلسفته تعتبر وصفـًا لطريقين: " أحدهما هابط تدريجيـًا من الواحد أو الخير إلى العقل الإلهي الذى يحوى المثل إلى النفس بأنواعها المختلفة إلى أدنى الحقائق (الأجسام المحسوسة) فهو طريق فيه محاولة جادة لبناء مذهب ميتافيزيقي(٣) في الوجود، وطريق آخر صاعد يصف النفس في ارتفاعها إلى الخير المطلق واتحادها به، فيكون عندئذ بصدد الحديث عن تجربة الاتصال أو الجذب الصوفي(٤) " (٥).

---

(١)الفيثاغوريون: phythasorigme هم أتباع فيثاغورس الذى يرد الأشياء إلى العدد، فجوهرها جميعـًا أعداد وأرقام، والظواهر كلها تعبر عن قيم ونسـب رياضـية. المعجم الفلسـفي/ مجمع اللغة العربية / تصـدير د. إبراهيم مدكور / ط. الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية سنة ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م / ص ١٤٢.

(٢) الجانب الإلهي / د. البهي / ص ١١٤.

(٣) الميتافيزيقا: (ما بعد الطبيعة) أحد أقسام الفلسفة، وقد اختلف مدلوله باختلاف العصور تبعـًا لقصره على مشكلة الوجود أو المعرفة، ومن أهم هذه المدلولات عند أرسطو والمدرسيين هو علم المبادئ العامة والعقل الأولى، ويسمى الفلسفة الأولى أو العلم الإلهي، وعند ديكارت معرفة الله والنفس، وعند برجسون معرفة مطلقة نحصل عليها بالحدس المباشر. المعجم الفلسفي/ مجمع اللغة العربية / ص ١٩٧، ١٩٨.

(٤) الجذب لغة: الاستلاب والاستمالة، وفي التصـوف حال من أحوال النفس يغيب فيها القلب عن علم ما يجرى من أحوال الخلق، ويتصـل فيها بالعالم العلوى، وفى اصـطلاح الصـوفية: من جذبه الحق إلى حضـرته وأولاه ما شـاء من المواهب بلا كلفة ولا مجاهدة ولا رياضـة، ويقصـد به ملاحظة العناية الإلهية للعبد باجتذابه إلى حضـرة القرب، وهو يقابل السـالك الذى يقطع الطريق بالمجاهدة والرياضـة. يراجع في ذلك: اللمع / الطوسـي / تحقيق د. عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سـرور/ ط ٠ دار الكتب الحديثة بمصـر سـنة ١٩٦٠ م / ص ٤٤٥، وأيضـًا: شـفاء السـائل لتذهيب المسائل / ابن خلدون / ط. المطبعة الكاثوليكية ببيروت سنة ١٩٥٩ م / ص ٨٨، وأيضـًا: لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام / عبدالرزاق القاشانى / ط. دار الكتب المصرية سنة ١٩٩٥ م / ج ١ / ص ٣٨٧.

(٥) الفلسفة عند اليونان / د. أميرة حلمي مطر / ط. دار مطابع الشعب بالقاهرة سنة ١٩٦٥ م / ص ٣٠٦.

ثمت طريقان إذن في فلسفة أفلوطين، طريق ميتافيزيقي يسير من الواحد إلى الكثرة، وطريق صعود صوفي يتلخص في العودة من الكثرة إلى الوحدة الأصلية.

فالواحد *To En* أو المبدأ الأول TO PROTON عند أفلوطين هو الخير المطلق *t. agathon*، لا يمكن معرفته أو الإحاطة به، لأنه غير محدود، لا تحده صــورة ولا تعريف، لأنه فوق العقل والمعرفة، ثم يصــفه بأنه لا يفكر، لأن الفكر يعنى التفرقة بين الذات المفكرة وبين موضــوعها، وهذا التمييز يتنافى مع الوحدة المطلقة، لذلك فالفكر لا يجوز إلا للعقل ثاني درجات الحقيقة، ولكن ليس معنى ذلك أن الواحد لا يعي شيئًا لأن له نوعًا من الإدراك لذاته.

ويحرص أفلوطين حرصًا تامًا على وحدة أوله في الموجودات وحدة مطلقة، لذلك صوره تصويراً يبعده عما يجلب إليه كثرة ما ولو بالاعتبار، ولهذا وصــفه بقوله: " هو فوق الوجود، وفوق الفكر، ولذلك فمن الضروري ألا يكون للواحد صورة، وبما أنه لا صورة له فليس له جوهر، لأن الجوهر هو الحقيقة الجزئية المعينة TO- de أي ليس وجوداً محدداً، ولا يمكن أن يتصــور الواحد كائنًا جزئيًا وإلا فلا يكون مبدأ، وإذا كان الوجود الصــادر عنه يحوى كل الموجودات، فإن الواحد ينبغي أن يفوق الوجود" (١).

ويعنى بأنه فوق الوجود، أي أنه: " وراء ما يتخذ موضــوعًا للفكر من الوجود، كما أنه يعنى بأنه فوق الفكر، أي أنه ليس فكراً، فليس معقولاً لنفسه، ولا هو عينه عقل " (٢).

وكما أن واحد أفلوطين لا يخضــع للوجود فهو كذلك لا يخضــع للمعرفة، لأن كل معرفة تقوم على: " ثنائية بين الذات والموضوع، والله فوق هذه الثنائية لأنه واحد لا يحتمل أية ثنائية، وهو حضور دائم بذاته أمام ذاته، وهولا يخضع للوجود لأنه مصدر كل وجود" (٣).

---

(١) تاســوعات أفلوطين / أفلاطون / ترجمة د. فريد جبر – مراجعة د. جيرار جهامى، ود. ســميح دغيم / نشــر دار الهلال بمصر سنة ١٩٩٧ م / التاسوع الخامس / فصل ٥ / فقرة ٦.

(٢) الجانب الإلهي / د. البهى / ص ١٢٢، ١٢٣.

(٣) محاضرات في الفلسفة الإسلامية / د. يحيى هويدي / ص ١٥٦، ١٥٧.

ولذلك فكثيرٌ ما يلجأ أفلوطين إلى أسلوب السلب، حين يصفه بصفات الألوهية والكمال فيقول: " لا يجب أن نصفه بأنه مريد، وهو كله إرادة أو أنه يعي نفسه وهو كله وعي "(١).

هذا هو واحد أفلوطين كما صوره واحد من كل وجه، لا يوصف بوصف يؤدي إلى تكثر في ذاته ولو بالاعتبار، وهذا الحرص منه جعله يلتزم في صدور العالم عنه أن يكون: " هذا الصدور بالطبع لا بالإرادة إذ إن إضافة الإرادة له في نشأة العالم عنه يستلزم مراداً، لأن الإنسان إذا تصوره مريداً لخلق العالم أوحى ذلك له بأن يتصور في مرتبته مراداً حتماً، وهذا يقتضي تكثراً في التصور على الأقل " (٢).

لكن هذا الواحد شأنه شأن كل ما هو كامل، لابد أن يخلق كالكائن الحي، يتوالد إذا اكتمل نضوجه، وتوالد الواحد يصدر بغير وعي ولا إرادة لأنه أشبه بالفيض الصادر عن النبع، أو كالأشعة والضياء تسيل من الشمس بغير أن يؤثر الناتج على مصدره، وقد عرفت هذه التشبيهات الأفلوطينية لصدور الأشياء عن الواحد باسم نظرية الفيض.

" فالأشياء إذن أو الوجود بوجه عام ينشأ عن الأول بفيض من هذا الأول، لا ينقص من ذاته، وإنما يحدث وجوداً في الخارج فحسب، وظاهر أنه كلما قلت الوسائط بين الأول والحادث، كانت درجته ومرتبته في الوجود والكمال أعظم وأكبر " (٣).

ويعلل أفلوطين هذا الصدور، بأن كل شيء كامل ينتج شيئًا آخر، وأن الكمال منتج وخلاق بالضرورة.

" والكمال عند أفلوطين ليس مجرد ثبات، إنه يعج بالحياة، وهو قوة منتجة، والواحد في رأيه حياة وقوة، وهو مصدر لا نهائي للقوة، وحياة ليس لها حدود، وهو لذلك منتج بالضرورة " (٤).

لابد إذن من أن يكون هذا العالم عند أفلوطين صادراً عنه بطريق الفيض، ولكن كيف كان هذا

---

(١) التاسوعات / الثالث / فصل ٨ / فقرة ١٠.

(٢) نظرية الصدور بين الفلاسفة والمتكلمين / د. عزة محمد حسن / ص ١٧٠.

(٣) خريف الفكر اليوناني / د. عبدالرحمن بدوى / نشر مكتبة النهضة المصرية / ط. الثانية سنة ١٩٤٦ م / ص ١٠٦.

(٤) أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته / د. مرفت عزت / نشر مكتبة الأنجلو المصرية / ص ٣١٨ .

الصدور إذن؟ [١]، وكيف صدر عن الأول هذه الموجودات المتكثرة؟.

إن السـمة البارزة لذلك الصـدور هي الطبع لا الإرادة، فالطبع أو الضـرورة في تعليل الصـدور عن الأول، هي التي تحافظ على وحدته دون أن يتطرق تكثر ما.

وهنا يعمد أفلوطين إلى: " استخدام الشـعر والخيال لتوضـيح هذا النمط من الصـدور[٢]، فالأول يشع منه نور ينتشر فيفيض على ما حوله دون أن يؤثر ذلك في ذاته، وهو يملأ المحيط كله بالموجودات دون أن تنقص ذاته، ويرسـل أثره فيما تحته دون أن تتغير نفســه، فهو مانح الوجود أو التشـخيص للذي يليه، ومع ذلك هو باق على حاله " [٣].

وأول ما يفيض عن الواحد هو: " الوجود، ولأن الوجود الصـــادر يجتهد دائمـًا قدر إمكانه أن يظل قريبـًا من مصـدره الذى تلقى منه حقيقته، فإنه بمجرد صـدوره عنه يلتفت إليه فيصـير عقلاً، فوقفته عن الواحد تجعله عقلاً " [٤].

فالأول يشـاهد ذاته وينتج عن هذا انبثاق شبيه له هو الأقنوم الثاني أو العقل *Intelligence nous* أو العالم المعقول *intelligible*.

هذا العقل هو صــاحب المرتبة الثانية في الوجود، وهو العقل الكلى، وله وظيفتان: " وظيفة التفكير في الله، ووظيفة التفكير في نفســه، وقد خلع أفلوطين على هذا العقل شـيئـًا من خصــائص المثال الذى

(١) إن أفلوطين حينما صـور فكرة الصــدور، إنما صــدر في محاولته هذه عن إجابة لذلك السـؤال الذى كان يلح على الفكر البشرى دائمـًا ليتعرف على هذا العالم، وما هي الصلة بين عالم الأزل وعالم الفناء، ولقد حاول الفلاسفة من قبل أفلوطين الإجابة على هذا السؤال، فحاول أفلاطون وأرسطو من بعده، ولكنهما أخذعليهما ذلك المأخذ الذى تتسم به الفلسفة الإغريقية بوجه عام، وهو تحكيم التصورات الذهنية في تكييف الأمور الواقعية وشرحها.

(٢) وفى هذا يسـير أفلوطين على نسـق وغرار رائده الأول، وهو الفلســفة الإغريقية، إذ يصـور الأول بالشـمس تضـيء محيطها دون أن يؤثر إشعاعها في استقرارها وفى جوهر ذاتها.

(٣) الجانب الإلهي / د. البهي / ص ١٣٠.

(٤) التاسوعات / الخامس / فصل ٢ / فقرة ١٠.

شرحه أفلاطون " [١].

أما العقل الثاني التي انبثق عن الأول فيشتمل على عالم المعقولات الذى تقابله المحسوسات في الواقع الخارجي وفى عالمنا هذا الذى نعيش فيه.

ويلجأ أفلوطين إلى استخدام كلمة اللوغوس[٢] logos ليعبر عن هذا العقل في علاقته بالواحد.

ومعنى أن العقل لوغوس للواحد يعنى: " قوة ممثلة لهذا الواحد ومعبرة عنه في مستوى أدنى من الوجود، وكذلك تكون النفس بدورها لوغوس، أي قوة وفعل للعقل كما يكون العقل لوغوس وفعل وتعبير عن الواحد " [٣].

وهكذا فإن العقل يدرك الواحد كما يدرك نفسه إدراكًا مباشراً أشبه بالحدس[٤]، وإدراكه لنفسه هو إدراك لعالم المعقولات أو المثل الأفلاطونية.

ومن هنا: " يقترب أفلوطين من بعض الأفلاطونيين المتوسطين الذين قالوا إن المثل هي أفكار الله "[٥].

---

(١) قصة الفلسفة اليونانية / أحمد أمين- زكى نجيب محمود / ط. مكتبة النهضة المصرية / ط. التاسعة / ص ٣٣٦.

(٢) اللوغوس: لفظ يوناني يعنى الكلام والعقل في آن واحد، ويرى أ هـ أرمسترونج أن لفظة لوغوس تعنى في مصطلح الأفلاطونية الجديدة القوى المصورة والصادرة عن مبدأ أعلى، والتي تعبر وتمثل هذا المبدأ على مستوى أدنى في الوجود، وهى تستدعى معنى الوحدة والاستمرار بين المستويات المختلفة للوجود في مذهب أفلوطين ٠ يراجع في ذلك: المعجم الفلسفي/ د. مراد وهبة/ ص٥٨٣، وأيضاً:

(A). **H. Armstrong. plotinus. london. 1953. p. 35 .**

(٣) التاسوعات / الخامس / فصل ١/ فقرة ٦.

(٤) الحدس: في اللغة: الظن والتخمين والتوهم في معانى الكلام والأمور، والحدس الذى اصطلح عليه الفلاسفة القدماء مأخوذ من معنى السرعة في السير، وله في الفلسفة الحديثة عدة معان، ونحن نطلق الحدس على اطلاع النفس المباشر على ما يمثله لها الحس الظاهر أو الباطن من صور حسية أو نفسية. المعجم الفلسفي / د. جميل صليبا / ج ١/ ص ٤٥٣، ٤٥٤.

(٥) الفلسفة اليونانية / د. أميرة مطر/ ص ٤٥٤ ٠

ويروي أفلوطين خلافـًا لما ذهب إليه أفلاطون وأرســطو أن للأفراد الجزئية مثلاً في هذا العالم العقلي هي التي تكون نماذجها وحقائقها، ويتساءل هل هناك مثال لكل فرد؟ نعم لأن لي مبدأ بفضله أعود إلى هذا العالم العقلي.

وكذلك يفســر اختلاف الأفراد عن بعضــها بأنه يرجع إلى اختلاف صــورها وليس بســبب المادة كما يقول أرسطو[١].

" وعلى الرغم من الكثرة الموجودة في هذا العالم إلا أن العقل يوحد بينها، فهو يحتوي على كل شــيء كما يحتوي الجنس على الأنواع، أو الكل على الأجزاء"[٢].

لذلك يصــفه بأنها الكثرة في الوحدة، والوحدة في الكثرة، والكل مجتمعـًا، وعدد المثل وإن كان كبيراً إلى حد لا معقول إلا أنها ليست لا نهائية، ويتصورها أفلوطين أعداداً، ومن هنا يظهر تأثره بالفيثاغورية الجديدة.

ولكن هل هذا العقل يشبه الأول في وحدته أم أنه متكثر بالاعتبار؟

" إن أفلوطين يجعل هذا العقل الذي انبثق عن الأول متكثر بالاعتبار بعد وحدة الأول، لأن كونه عقلاً يستلزم معقولاً، أي يستلزم موضوعـًا للتعقل، فهنا إذن اثنينية في التصور حدثت بعد وحدة مطلقة كانت للأول" [٣].

وهذا العقل الكلي يحوي العقول الفردية، كما يتضــمن العلم مجموعة العلوم والنظريات الســابقة عليه بالقوة، فجميعها عقل كلي بالفعل، وعقول جزئية بالقوة.

" وفي الانسان القدرة على التسامي والاتحاد[٤]بهذا العقل الكلى، لأن في هذا الاتحاد عودة إلى مثاله

---

(١) التاسوعات/ الخامس/ فصل ٧/ فقرة ١.

(٢) السابق/ الخامس/ ف ٤٠١.

(٣) نظرية الصدور بين الفلاسفة والمتكلمين/ د. عزة محمد حسن/ ص ١٧٣.

(٤) الاتحاد: امتزاج شيئين أو أكثر في كل متصــل الأجزاء، ومنه اتحاد النفس والبدن. المعجم الفلســفي / مجمع اللغة العربية / ص ٢٠٧٦.

وحقيقته الكاملة"[١].

هذا العقل أو الأقنوم الثاني يتأمل ذاته، ويصـدر عنه أقنوم ثالث وهو النفس الكلية أو نفس العالم التي ينشأ عنها المكان والزمان، وبذلك تكون قابلة للكثرة الحسية مهيئة لها.

ويتحدث أفلوطين في التاسوعات عن النفس الكلية في طبيعتها وعلاقتها بالعقل وبالعالم المحسوس، ويذكر أهم المشكلات المتعلقة بالنفس فيقول: " والنفس الكلية هي ثالث أقانيم العالم العقلي وأقربها إلى عالم الحس، وهي في جوهرها عدد وصورة كعالم المثل، وهي حياة ونشاط كالعقل، وهي متحدة بذاتها طوال تأملها العقل، وهي خالدة ومستمرة في الوجود وخارج الزمان والمكان، وتصدر النفس من العقل، لأن الكائن التام يتوالد، والقوة الفائقة لا تظل مجدبة، ولكن ما يصدر عن العقل لا يكون في منزلته بل في منزلة أدني منه، إنه محدود به، وإن كان في ذاته لا متناهيًا، وما يصدر من العقل فعل وتعبير عنه وفكر استدلال وهو وجود يحوم حول العقل، وهو نور العقل وأثره، فمن ناحيته هو متحد بالعقل ممتلئ به، ومن ناحية أخرى متصل بما يأتي بعده، فهو يلد كائنات أدني منه" [٢].

في قمة الوجود إذن يوجد الواحد أو الأول، وهو جوهر كامل فياض، وفيضه يحدث شيئًا غيره هو العقل، وهو شبيه به، وهو كذلك مبدأ الوجود، وهو يفيض بدوره فيحدث صورة منه هي النفس، وتفيض النفس فتصدر منها الكواكب والبشر[٣].

وتتخذ النفس في فلسفة أفلوطين المنزلة التي أخذتها عند أفلاطون فتكون واسطة بين عالم العقل والحس. وهي في حقيقتها عدد شأن المثل العقلية[٤]، وتتصف بالحياة والنشاط شأن العقل، لذلك فهي: " أقرب

---

(١) الفلسفة اليونانية/ د. أميرة مطر/ ص ٤٥٦.

(٢) التاسوعات/ الخامس/ فصل ١ / فقره ٧.

(٣) تاريخ الفلسفة/ د. إبراهيم مدكور/ ط. دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة/ ص ٦٥.

(٤) يعني أفلاطون بالمثل أو المثال eidos الحقيقة الثابتة وراء الظواهر المحسوسة الدائمة التغير، وقد عمم أفلاطون هذه النظرية في كل مجالات الوجود. الفلسفة اليونانية/ د. أميرة مطر / ص ١٦٩: ١٧١.

إلى العالم العقلي منها إلى العالم الحســي، ولما كان العقل متحداً بذاته لا منقســمًا، فكذلك تظل النفس متحدة بذاتها طوال مشــاركتها وتأملها العقل، ولكن لما كان في طبيعتها ميل للاختلاط بالعالم المحســوس، فإنها تتولى تقبل المثل العقلية فتهبها لعالم الأجســام المحســوسـة بقدر تقبل هذا العالم لهذه الصور" (١).

وعلى ذلك فإن أفلوطين يرى أن النفس الكلية غير مجزأة باعتبار أنها شــيء مجرد غير خاضــع للتجزئة المكانية المحســوسـة، ومجزأة باعتبار آخر في أنها تدخل في هذا العالم المحســوس وتوجد في كل مكان فيه.

" ولأن هذه النفس عند أفلوطين تعتبر أداة ربط بين عالم أزلي مجرد، وبين عالم محسوس لم يشأ أن يجعلها كلها من هذا العالم أو ذاك، بل جعلها تمثل نصــيبًا من كلا العالمين، فجعلها تمثل التجرد الذى هو من خصــائص عالم النور (العالم الإلهي) فحكم عليها بعدم انقســامها وانفصــالها مرة، ثم جعلها تمثل عدم التجرد الذى هو من خصائص عالم الظلمة (العالم المادي المحسوس) فحكم عليها بالتجزئة والانفصال مرة أخرى "(٢).

ولعل الذى دعا أفلوطين إلى القول بنفس واحدة لها اتجاه إلى العالم المجرد وآخر إلى العالم الحسى، إنما كان ذلك نتيجة حرصه على متابعة أفلاطون، ولكن حرصه من ناحية أخرى على مبدأ وحدة الوجود(٣) وجعل هذه النفس هي أداة الربط بين العالمين جعله يدعى أن مبدأ التدرج الدقيق

(١) الفلسفة عند اليونان/ د. أميرة مطر/ ص ٣٠٩.

(٢) نظرية الصدور بين الفلاسفة والمتكلمين / د. عزة محمد حسن / ص ١٧٤ ٠

(٣) وحدة الوجود: مذهب فلســفي يقول: بأن الله والطبيعة حقيقة واحدة، وأن الله هو الوجود الحق، أو ليس هناك إلا وجود واحد وجميع أجزاء هذا العالم هي مظاهر له، وبذلك يرى أصــحاب الوحدة أن الوجود واحد متعدد الصــور والأشكال، ولهذا فهو يأخذ أسماء تختلف باختلاف هذه الصور والأشكال. يراجع في ذلك: اصطلاحات الصوفية/ القشاني / تحقيق د. محمد كمال إبراهيم جعفر/ ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨١ م / ص ٤٧، والأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام/ د. على عبد الواحد وافى/ ط. دار النهضة للطباعة والنشر والتوزيع/ ص١٨٢،

للموجودات بعضها عن بعض أدى إلى فرض نفسين:

" نفس لا تتصل مباشرة بالعالم المحسوس وهى قريبة من العقل، وأخرى بالنيابة عن هذه خالقة لهذا العالم المحسوس، والثانية هذه هي الطبيعة أو طبيعة العالم " (١).

"والنفس الكلية تفيض الهيولي (٢) وأصولاً بذرية (٣) تعمل في الهيولي وتصورها دون علم كما يعكس الشيء صورته في الماء، وهذه الأصول مطابقة للمثل التي في العقل الكلى، فهو الذى يعطيها للنفس الكلية "(٤).

فالنفس الكلية إذن هي حلقة ورابطة وسطى بين العالم المجرد والعالم المادي المحسوس، ثم هناك آخر حلقة في سلسلة الموجودات وهى المادة، وهى أصل هذا العالم المشاهد، وهو ما تحت هذه النفس الكلية، ووجود هذا العالم إنما هو شعاع لهذه النفس فقط، إذ المادة التي هي أصله تحد من الحقيقة فيه لأنها نقص، وما في هذا العالم من حقيقة أو كمال إنما هو صورة لعالم المجردات أو شعاع لضوئه.

وإلى هنا نجد أفلوطين قد صور مذهبه على النحو الآتي:

"١-تكون من الأول والعقل والنفس الكلية والمادة سلسلة الموجودات كلها.

٢- بصدور العقل عن الأول، وصدور النفس عن العقل، وصدور المادة التي هي أصل العالم المحسوس عن هذه النفس، يكون صور أفلوطين نشأة الكثرة المطلقة عن الواحد من كل وجه.

وأديان الهند الكبرى / د. أحمد شلبي / ط. مكتبة النهضة المصرية/ ط ١١٠سنة ١٩٩٥ م/ ص ٦٤، ٦٥، وقصة الديانات / سليمان مظهر/ ط. دار الوطن العربي بالقاهرة/ ط. الأولى سنة ١٩٨٤م/ ص ٨٠، ٨١.

(١) الجانب الإلهي/ د. البهي/ ص١٣.

(٢) الهيولي: لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفى الاصطلاح: هو جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال، محل للصورتين هو الجسمية والنوعية. المعجم الفلسفي / د. جميل صليبا / ج ٢/ ص ٥٣٦ ٠

(٣) الأصول البذرية: هي التي تشكل المادة بحسب المثل العقلية، وهذه الأصول تشكل المادة كما يشكل الخاتم الشمع بطابعه، وكذلك ينشأ العالم المحسوس. تاريخ الفلسفة اليونانية / يوسف كرم / ص ٢٩٠ ٠

(٤) تاريخ الفلسفة اليونانية / ص ٣٩٤.

٣- بتدرج سـلسـلة الموجودات على أن المرتبة التالية في الوجود تكون أقل من سـابقتيها في النور والخيرية، ويتضـح كيف يتحول النور إلى ظلام، ويتحول الخير إلى شـر، أو صـدور الظلام عن النور، أو صدور الشر عن الخير"(١).

وهكذا تمثل ميتافيزيقا أفلوطين تدرجًا تنازليًا من السـبب إلى المسـبب، ومن النور إلى الظلام، ومن الخير إلى الشر، ومن الوحدة المطلقة إلى الكثرة المطلقة، فهي تمثل الأول والمادة وما بينهما.

وكما سـبق أن أشـرت، فالواقع أن أفلوطين في تصـويره لهذه الفكرة لم يخرج عن طبيعة المزج والانتخاب، فهذه الأفكار الأفلاطونية الجديدة اشـتركت في تكوين مبادئها الأفلاطونية والأرسطوطاليسية، والرواقية، أو بعبارة أخرى: " لقد مزج أفلوطين في مذهبه هذه المدارس الإغريقية الثلاثة " (٢).

وبهذا تعتبر فلسفة أفلوطين امتداداً لتاريخ الفلسفة اليونانية القديمة، وتكملة لهذا التيار الساري من أفلاطون وأرسـطو إلى الرواقيين، ولكنه من جهة أخرى يعكس معالم الحياة الفكرية في الإسـكندرية، ويكشف عن تأثر واضح بالشرق وروحه الدينية.

فنظرية الفيض هذه قد تأثر بها أفلوطين عن: " المسـيحية التي اعتنقت فكرة التجسـد، والتي رأت أنه في فترة معينة خلق العالم، وفى فترة معينة تتجسد الألوهية عند ظهور المسيح، وليس شيء أدل على هذا من أن أثره قد امتد إلى العالم المسـيحي والإسـلامي بعد ذلك، وكان القديس أوغسـطين (٣) على رأس آباء الكنيسـة الذين وجدوا عند أفلوطين ما يؤيد تعاليم المسـيحية، فقرر الأسـاسـية بين الأبدية

---

(١) الجانب الإلهي / د. البهى / ص ١٣٥ .

(٢) المصدر السابق/ ص ١٣٨.

(٣) هو: القديس أوغسطينيوس أشهر آباء الكنيسة اللاتينية، ولد سنة ٣٥٤م، في طاجسطا، ومات في إيبونا سنة ٤٣٠ م، له مؤلفات عدة منها: مناجاة النفس، النفس الخالدة، عظمة النفس، حرية الاختيار، الدين الحق، ويرى أوغسـطين أن الحقيقة واحدة وهى إلهية، بل هي في الواقع الله عينه، والوصول إليها سعادة. يراجع في ذلك: معجم الفلاسفة / جورج طرابيشـي / ط. دار= =الطليعة للطباعة والنشـر ببيروت / ط. الأولى سـنة ١٩٨٧ م / ص ١٠٧، ١٠٨، والموسـوعة الفلسفية المختصرة / فؤاد كامل / ص ٨٨: ٩٢.

والزمانية، واستفاد من ذلك التأثير على أن في النفس قدرة للامتداد إلى الوراء في الماضي، وهو بهذا ينتهي إلى التعريف المشهور عند أفلوطين بأن الزمان [١] هو: امتداد للنفس على نحو ما ذكر أفلوطين في تاسوعاته[٢].

لقد امتد تأثير الأفلاطونية الجديدة إذن في أنحاء العالم اليوناني الروماني المختلفة، وغزت بعد ذلك العالم المسيحي والإسلامي طوال العصور الوسطى إلى حد لم يسلم منه أحد من كبار فلاسفة هذه العصور.

وإذا كان القديس أوغسطين على رأس آباء الكنيسة الذين وجدوا عند أفلوطين ما يؤيد تعاليم المسيحية، ففي العالم الإسلامي: " قد ترجمت أجزاء من التساعيات الثلاثة الأخيرة إلى السريانية، ثم نقلت إلى العربية، وكذلك وصل أرسطو إلى العرب في صورة أفلاطونية جديدة" [٣].

لقد عرف العرب إذن نظرية أفلوطين في الفيض أول ما عرفوها طريق: " ترجمة أحد كتب (برقلس) إلى العربية، وهو الكتاب المعروف باسم (كتاب الايضاح في الخير المحض) المنسوب خطأً لأرسطو طاليس، والذى نشره عبد الرحمن بدوى في كتابه: (الأفلاطونية المحدثة عند العرب)" [٤].

لقد وصلت أفكار هذه المدرسة إلى المسلمين عن طريق المدارس المسيحية وهى تجمع كل العناصر التي تحدثنا عنها فيما سبق، لكنها وصلت إليهم مغلفة بغلاف آخر وصلت إليهم، وقد علتها

---

(١) إتماماً للفائدة ينبغي أن نقول: إن الفلسفة اليونانية لم تضع حلاً لكيفية توالى الآنات، فبقيت هذه الفكرة غامضة كل الغموض، كذلك لم تركز الفلسفة اليونانية على فكرة التقدم من الماضي إلى المستقبل، ولم تدخل هذه الفكرة في فلسفتها، ولم تعرف أيضاً: التفرقة بين الزمان الذاتي النفساني والزمان الموضوعي، لأنها نظرت دائماً إلى الزمان على أنه ذو حقيقة موضوعية، حتى الفلسفة الأفلاطونية الحديثة فإنها قد عدت الزمان جوهراً قائماً في النفس الكلية. يراجع في ذلك: الزمان الوجودي/ د. عبدالرحمن بدوى / نشر مكتبة النهضة المصرية / ط. الثانية سنة ١٩٥٥م/ ص٧٨ وأيضاً: دراسات في الفلسفة اليونانية/ د. أميرة مطر/ ط. دار الثقافة للطباعة والنشر سنة١٩٨٠م/ ص ١٦٢، ١٦٣ .

(٢) أفلوطين عند العرب / د. عبدالرحمن بدوى / ط. القاهرة سنة ١٩٦٦ م / ص ٤٢، وينظر أيضاً: التساعية الرابعة لأفلوطين (وهى في النفس) / ترجمة د. فؤاد زكريا / ط. الهيئة المصرية للتأليف والنشر سنة ١٩٧٠م/ ص ٢٠٢ .

(٣) الفلسفة عند اليونان / د. أميرة مطر / ص ٣١٢ .

(٤) نظرية الصدور بين الفلاسفة والمتكلمين / د. عزة محمد حسن / ١٧٩ .

مسحة صوفية شرقية فيها تأييد لوحدة الأول وبساطته.

" ولهذا سر بها المسلمون أول الأمر، وقد رأوا فيها عصمة الحكمة، ولم يكن المسلمون وقت وصول فلسفة الأفلاطونية الحديثة إليهم على يقين من أن التضارب بين الآراء التي حاولوا أن يوفقوا بينها من جهة وبين الإسلام من جهة أخرى، كان من خصائص الأفلاطونية الحديثة، وقد كان خاصة للفلسفة الرائدة لها وهى الفلسفة الإغريقية قبلها " (١).

يقول الدكتور محمد البهي: " لقد خدع المسلمون في وحدة الأفلاطونية وما دروا أنها كنتيجة لطبيعة فلسفتها القائمة على المزج والانتخاب من الفلسفة الإغريقية، تحمل في ثناياها آراء من هذه المدرسة قد تكون مخالفة للديانات السماوية، لأن أساس هذه الآراء هي تلك الوثنية البدائية للعقيدة الشعبية الإغريقية القائلة بتعدد مصادر التأثير في الكون، وإن بدت في صورة فكرية راقية مصقولة، عليها سمة العقل، ولها طابع التعليل المنطقي" (٢).

ولكن إحقاقًا للحق ينبغي أن ننبه هنا علي أن هذا الواحد الذي جاءت به الأفلاطونية المحدثة معطل غير فاعل وناقص، ولا يصح أن يكون على القمة العليا في مراتب الموجودات، ولا يساوي حتى الإنسان.

أضيف إلى ذلك: أن هذه المدرسة كانت مضطربة ومتناقضة في تصوير الواحد، لأنها في حين تمنع وصفه بأي صفة إيجابية، لم تصفه بالعقل ولا بالإرادة، ومن ناحية أخرى تصفه بالخيرية ابتعاداً عن الكثرة.

هذا، وإن كنت قد فصلت القول في الحديث عن المدرسة الأفلوطينية، وعن فلسفتها وطابعها وخصائصها، وعن نظرية الفيض عندها، فما ذاك إلا لأن عمل فلاسفة الإسلام قائم في الغالب الأعم منه على تعاليم هذه المدرسة، مع الأخذ في الاعتبار أن العقل الإسلامي بوجه عام اتخذ من هذه التعاليم مواقف مختلفة.

ولذلك سوف أقوم في التالي بالبحث عن هذه الفكرة عند علماء الإسلام حتى تنجلي لنا وجه الحقيقة، ولكي نقف على مواطن الاتفاق والاختلاف بين هذه المدارس.

---

(١) السابق / ص ١٧٨.

(٢) الجانب الإلهي/ د. البهي / ص ٥.

المبحث الثاني

فكرة الوساطة عند الكندي[١]

تحدثنا سابقًا عن نظرية الصدور، وأوضحنا أنها كانت إحدى النظريات التي تحاول أن توضح لنا كيفية صدور الكثرة عن الواحد من كل وجه، أو كيفية خلق الله لهذا العالم، هذه النظرية قد أخرجها إلى حيز الوجود الأفلاطونية المحدثة والتي اتسمت فلسفتها بالانتخاب والمزج في طابعها العام لفلسفتها.

والآن نريد أن نتعرف على موقف الفلاسفة المسلمين من هذه النظرية، معقبين بأوجه الاتفاق والاختلاف بين الفكر اليوناني والإسلامي في هذه النظرية، فأبدأ بفيلسوف العرب (الكندي).

الكندي وصدور الكثرة عن الواحد:

لقد قال الكندي بثنائية الوجود في فلسفته الطبيعية على معنى أنه يفرق بين نوعين من الوجود (الواجب والممكن) على غرار ما جاء به ظاهر القرآن الكريم، توفيقًا منه بين الدين والفلسفة.

يرى الكندي: " أن وجود الواجب أمر خارج الذهن والتصور، أما وجود الممكن فليس من ذاته، والصلة بينهما صلة بين فاعل وقابل (كامل وناقص) أو فاعل بالحق وفاعل بالمجاز (منفعل)، متمحض للخير وغير متمحض له، وبين واحد أحدية مطلقة من كل وجه، وبين متكثر كثرة غير

(١) الكندي هو: أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، ولقب بذلك نسبة إلى كندة إحدى القبائل العربية، ولد بمدينة الكوفة في أوائل القرن التاسع الميلادي، (حوالى سنة ١٨٥ هـ ــ ٨٠٣ م) وكان ملمًا بعلوم عصره، وكان ينزع في آرائه الكلامية نزعة المعتزلة، ومدار فلسفته هو الرياضيات والفلسفة والطبيعة، وله تآليف مشهورة في فنون العلم مما يدل على أنه موسوعة علمية، أتقن كل فنون العلم، وتتأرجح كتب التاريخ في وفاته وحصرها فيما بين عام ٢٥٢ هـ إلى ٢٦٠ هـ، ولكن الدكتور / مصطفى عبدالرازق يستبعد كل هذه الآراء مرجحًا أنه توفى عام ٢٥٢هـ. يراجع في ذلك: أخبار العلماء بأخبار الحكماء/ القفطى / ص ٢٤٠، وعيون الأنباء في طبقات الأطباء / ابن أبى أصيبعة / تحقيق. نزار رضا / ط. دار الحياة ببيروت / ص ٢٨٥، وطبقات الأطباء والحكماء / ابن جلجل / تحقيق. فؤاد سيد / ط. مؤسسة الرسالة ببيروت / ط. الثانية سنة ١٩٨٥ م / ص ٧٧، وتاريخ الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي / أبوزيد شلبي / ط٠ مكتبة وهبة بالقاهرة سنة ١٩٨٨ م / ص ٣٣٩، وفيلسوف العرب والمعلم الثاني / د٠ مصطفى عبدالرازق / ط. دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة سنة ١٩٤٥م / ص ١٨ ٠

متناهية" (١).

والسـؤال الذى يطرح نفســه هنا هو: كيف تصــور الكندي وصــول أثر الفاعل إلى القابل؟ وهل من الممكن القول بأن يتصـوره عن طريق أن أحدهما يتصـل اتصـالاً مباشـراً بالآخر؟ يبدو أن الكندي يجد نفس الصعوبة التي واجهت الأفلاطونية المحدثة في ذلك.

إذن لابد وأن تفرض واســطة تنقل أثر الفاعل إلى قابله، بحيث تقلل هذه الوســاطة في التصــور من الهوة بين الطرفين، تلك الهوة التي صعبت عليه أن يتصور الاتصال المباشر بينهما.

" وإذا كانت هذه الوسـاطة بين فاعل وقابل، ومتمحض للخير بغير متمحض له، وهى مسـلسـلة في الترتيب ناقلة أثر الواحد إلى المتكثر، فسـوف لا يمكن تصـورها إلا على أن الذى يلى منها المتمحض للخير والفاعل ســوف ينقل أثره إلى ما بعده دون العكس، لأن تصــور عكســه بخلاف طبيعته، وما افترضـه العقل فيه، وبالتالي يكون الذى يلى الفاعل أشـرف في الوجود وأعلى قيمة وأقل دائرة في الكثرة من الذى يجيئ بعده.... إذن بدون هذا التصور لا يتصور ارتفاع الهوة أو تخفيفها على الأقل بين كامل من كل وجه وناقص، وبين واحد من كل وجه ومتكثر كثرة لانهاية لها " (٢).

وينبغي أن نشير هنا إلى أن الكندي يذهب إلى أن العالم منظم ومحكم، بعضه علة والآخر معلول، وكل هذا يشـير إلى أن هناك مدبراً حكيمًا هو الذى صـنع هذا الترتيب والتناسـق والتناغم بين الأشـياء، وبصـورة أوضـح يقول الكندي: " إن في الظاهرات للحواس أظهر الله لك الخفيات، لأوضـح دلالة على تدبير مدبر أول، مدبر لكل مدبر، وفاعل لكل فعل، ومكون لكل مكون، وأول لكل أول، وعلة لكل علة، لمن كانت حواســه الإلهية موصــولة بأضــواء عقله، وكـانت مطالبه وجدان الحق وخواص العقل "(٣).

(١) رسالة في الفاعل الحق التام والفاعل بالمجاز / الكندي / تحقيق د. أبو ريدة/ ط. دار الفكر العربي بالقاهرة / ص ١٣٤، ١٣٥.

(٢) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي / د. محمد البهي / ص ٣٠٢ .

(٣) رسائل الكندي الفلسفية / تحقيق د. أبوريدة/ ص ٧١.

وهذا الذي ذهب إليه الكندي قد حظى بثقة فلاسفة كثيرين، كما ذهب إلى ذلك الدكتور/ عبدالحليم محمود، حينما قال: " وهذا ما تحدث عنه أمثال سقراط [١]، وتحدث عنه فلاسفة العصور الوسطى والحديثة، وخاصة الألماني كانط [٢] " [٣].

ونعود مرة ثانية إلى الكندي لنرى ما هي صورة هذه الوساطة عنده.

إن الكندي يرى أن: " الله الذى هو واجب الوجود أول مخلوق له هو العقل، وبعد ما منحه الله الوجود الحقيقي أودع فيه قوة التأثير فيما دونه، والذى هو دونه ويأتي بعده مباشرة هو النفس الكلية، وبعد ما منحت هذه النفس الكلية الوجود الحقيقي أيضًا من العقل أعطيت قوة التأثير فيما دونها أو فيما بعدها، والذى بعدها هو أصل العالم وهو المادة أو الإمكان، وعن طريق النفس الكلية وجد العالم، فوجدت الأفلاك والسماوات، فتشكلت المادة بأشكال جزئية مختلفة لا حصر لها طبقًا لإرادة العقل "[٤].

---

(١) سقراط: (نحو ٤٧٠ – ٣٨٩ ق. م) أعمق فلاسفة اليونان تأثيراً في الفكر اليوناني، به ينقسم تاريخ الفلسفة إلى ما قبل سقراط وما بعده، كانت أصالته الحقيقية في مفهومه الجديد للنفس، فبالتأمل والاستبطان يدرك الإنسان أبعاد شخصيته، والحكمة هي كمال العمل القائم على كمال العلم، والفضيلة علم، والرذيلة جهل. الموسوعة الفلسفية / د. الحفني / ص ٢٤٤، ٢٤٥.

(٢) كانط: (١٧٢٤ – ١٨٠٤ م) عمانوئيل كانط، ولد بكونجسبرج في ألمانيا الشرقية، تلقى تعليمه بالمدرسة الثانوية بالمدينة، ثم بجامعتها التي أصبح محاضراً بها، ثم أستاذاً ثم مديراً لها، وكانت حياته العقلية هي كل حياته، فلقد استمر يدرس الفلسفة ٤٢ سنة، وعاش ٨٠ سنة، قضاها كلها في مدينة واحدة لم يبرحها، وأهم أعماله: (نقد العقل الخالص أو النظري ١٧٨١م) و(المبادئ الميتافيزيقية للعلم الطبيعي ١٧٨٦م) و(نقد العقل العملي ١٧٨٨م). يراجع في ذلك: الموسوعة الفلسفية / د. الحفني / ص ٣٧٢، ٢٧٣، وأيضًا كانط وفلسفته النظرية / د. محمود زيدان / ط. دار المعارف بالقاهرة / ط. الثالثة سنة ١٩٧٩ م / ص ١٧ : ٢١، وأيضًا الفيلسوف كانط والكانطية الجديدة / د. عبدالوهاب جعفر / ط. دار المعرفة الجامعية سنة ٢٠٠٠م / ص ٧: ١٢ ٠

(٣) التفكير الفلسفي في الإسلام / د. عبدالحليم محمود / ط ٠ مكتبة الأنجلو المصرية / ص ١٠١ ٠

(٤) الجانب الإلهي / د. البهي / ص ٣٠٢، ٣٠٣ ٠

وهكذا صـــور الكندي خلق الله لهذا العالـم، وهو واحد وحدة مطلقة عن طريق خلقه للعقل، ثم النفس، ثم هذا العالم المشــاهد، فهذا العالم لم يخلق عن طريق مباشـــر، بل بواســـطة أمرين آخرين افترض الكندي وجودهما قبل تحقق العالم وهما: العقل والنفس.

" وسـواء أكان تصـور الكندي لكل من العقل والنفس على أنهما ناقلان أثر الأول على التوالي إلى العالـم، أو أن الله قد أودع في كل منهما على التوالي كذلك قوة الفعل والإيجاد على معنى أن الله أوجد هذه القوة في العقـل، والعقـل بدوره أودع مثل هذه القوة في النفس، فالمآل واحد على كـل حـال، إذا تصـورت الوسـاطة على هذا النمط أو ذاك، وهو أن الله هو المصـدر الأول لإحداث الأثر والفعل، وأن العالم هو المستقبل الأخير لهذا الأثر وهذا الفعل " [(١)].

فالكندي يذهب إلى أن العالم مخلوق لله، وفعل الله في العالم إنما هو بوسائط كثيرة، فالأعلى يؤثر فيما دونه، أما المعلول فلا يؤثر في علته التي هي أرقى من مرتبته في الوجود.

يقول دي بور [(٢)] في تاريخ الفلسـفة: " وكمال التحقق إنما هو من شـأن العقل، وإلى العقل مرد كل فعل، والمادة إنما تتصـور بالصـورة التي يشـاء العقل إفاضـتها عليها، والنفس في الرتبة الوسـطى بين العقل الإلهي والعالم المادي، وعنها صدر عالم الأفلاك، والنفس الإنسانية فيض من هذه النفس " [(٣)].

---

(١) نظرية الصدور بين الفلاسفة والمتكلمين / د. عزة محمد حسن / ص ١٨٤،

(٢) دي بور: مستشرق هولندي، اهتم بالدراسات الفلسفية في الإسلام، ولد حوالى سنة ١٨٦٦ م، وتوفى عام ١٩٤٢ م، اطلع على الثقافة الإسـلامية وأهمل أعلامها المبرزين وجهودهم مما يؤكد تحامل هذا المسـتشـرق وأمثاله على العقلية الإسلامية وثقافتهم، وصدر كتابه تاريخ الفلسفة في الإسلام بالألمانية عام ١٩٠١م، ثم ما لبث أن ترجم إلى الإنجليزية عام ١٩٠٣م، ثم إلى العربية في ١٩٣٨م، على يد مؤرخ الفلسفة العربية د. محمد عبد الهادى أبو ريدة (١٩٠٩ – ١٩٩١ م)، وفى حين كانت الترجمة الإنجليزية حرفية، كانت الترجمة العربية حوارية ونقدية مليئة بالتعليقات التفســيرية والنقدية لآراء ومنهج دي بور، وهى التي جعلت هذا الكتاب يأخذ شـهرة واسـعة ويؤثر تأثيراً كبيراً في مسـيرة التأريخ للفلسـفة الإسـلامية في العالم العربي. يراجع في ذلك: تاريخ الفلسـفة في الإسـلام / دي بور/ ترجمة د. أبو ريدة / ط. مكتبة النهضة المصرية / ط. الخامسة / المقدمة / ص ١٣، ١٧ .

(٣) المصدر السابق / ص ١٨٣ .

والحق أن المتتبع لفكرة الوســاطة عند الكندي، والذى أراد من خلالها أن يقرب الهوة بين الواحد من كل وجه وبين المتكثر كثرة غير متناهية، لوجدنا أن الواقع يقرر أن: " فكرة الوساطة لا ترفع الفرق بين الكامل والناقص، ولا بين الواحد والمتكثر، ولكنها تخفف فقط حدة المفارقة بين الكامل المطلق وما يقابله، والوحدة المطلقة وما يقابلها " (١).

هذه الفكرة إذن لا تخرج عن كونها تصــويراً إنســانياً لصــلة الله بالعالم وخلقه وتدبيره، فالله واحد أزلي لم يسبقه وجود ولا ينتهى له وجود، ولا يكون وجود إلا به، وأن العالم أثر فعله ومخلوق له.

وبعد هذه الرؤية الفلســفية، والتصــوير الكندي لكيفية صــدور العالم المتكثر عن الله، فهل هناك علاقة بينه وبين فلاسفة اليونان؟

مصدر الصدور عند الكندي:

يرى الدكتور / البهي أن فكرة الوساطة عند الكندي بين واجب فاعل وممكن قابل تتضمن الآتي:

أ. "عنصراً فلسفيًا لأرسطو هو تعبيره بالواجب والممكن.

ب. عنصراً أفلاطونيًا هو فكرة الوساطة.

ج. عنصراً أفلوطينيًا هو زيادة مرتبة العقل في الوساطة" (٢).

وبالرغم من وجود هذه العناصــر اليونانية في الفكرة عند الكندي، إلا أننا نســتطيع أن نقرر أن الوســاطة عنده على النحو الذى ينســب إليه، لا تخرج عن كونها تصــويراً إنســانيًا لصــلة الله بالعالم وإيجاده وتدبيره له، وفى القرآن الكريم آيات كثيرة تدل على اتصــال الله بمخلوقاته، وذلك أن الحدوث الكوني عنده مرتبط بفعل الإرادة الإلهية الخالقة والمؤثرة في هذا العالم، يقول تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (٣).

أضــيف إلى ذلك: أن هذه الفكرة عنده لا تخرج عن كونها تثبت أن الله فاعل أو خالق، وأن العالم

---

(١) الجانب الإلهي / د. البهي / ص ٢٥٨ .

(٢) المصدر السابق / ص ٣٠٣، ٣٠٤ .

(٣) سورة يونس / الآية ٣.

أثر فعله، وهى بهذا لا تتعارض مع أصل من أصول الإسلام، وأرى أن الكندي لم يكن في حاجة إلى أن يوفق بين الإسلام وبين غيره من المذاهب الفلسفية.

والحق أن المطالع لكتب الكندي لا يجد فيها أي كلام عن عقل أول أو ثانٍ حتى العاشر، بل نجده يتحدث عن العالم وأنه أجسام مسبوقة بعدم محض، وقد ربط بين الجسم والحركة والزمان فقال: " والأشياء أيضاً المحمولة في المتناهي متناهية اضطراراً، فكل محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان متناه أيضاً، إذ الجرم متناه، فجرم الكل متناه، وكل محمول فيه متناه، فقد تبين أنه لا يمكن شيء من الكميات أن تكون لانهاية لها بالفعل، والزمان كمية، فليس يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل، فالزمان ذو أول متناه " (١).

من الواضح إذن أن الكندي لم يتأثر بنظرية الفيض كما في الأفلاطونية المحدثة، ولم يأخذ بنظرية الصدور، إذ إنه قال بمبدأ الخلق من لا شيء، وأن العالم مبدع وأنه فعل الله تعالى، وهذا يخالف ما ذهبت إليه الأفلاطونية المحدثة التي قالت بالفيض وبالتدرج في وجود الموجودات، على أن هناك مخالفات واضحة وصريحة بين الكندي والأفلاطونية المحدثة سوف أعرضها في مكانها من البحث – إن شاء الله تعالى – عندما أتحدث عن أوجه الاتفاق والاختلاف بين الفكر اليوناني والإسلامي في هذه النظرية.

ولكن إحقاقاً للحق، وإتماماً للمنهج العلمي المتكامل، وتأكيداً للأمانة العلمية، أردت أن أتحدث عن هذه الفكرة عند الكندي بالرغم من بعدها تماماً عن فكرة الفيض أو الصدور الذى ذهبت إليه الأفلاطونية المحدثة، ورددها فلاسفة الإسلام أمثال الفارابي وابن سينا بالرغم من أصالتهما أيضاً في هذه الفكرة.

وما من شك في أن المصطلحات والتعريفات التي وضعها الكندي من أجل الفلسفة التوفيقية المزدوجة المصدر والمادة، كانت خير معين للفلاسفة من بعده، وفى مقدمتهم الفارابي وابن سينا.

وهكذا يتضح لنا فساد ما يذكره الكثير من مؤرخي الفلسفة والغربيين، من أن فلاسفة الإسلام لم يكونوا إلا مجرد نقلة أو مترجمين للفكر اليوناني، أو أنهم أذيال لهذا الفكر، وهذا إن دل فإنما يدل على الأصالة والإبداع في الفكر الإسلامي.

---

(١) رسائل الكندي / د. أبوريدة / ص ٤٩، ٥٠

المبحث الثالث

نظرية الفيض عند الفارابي (١)

من الأمور التي أثارت جدل الباحثين في فلسفة الفارابي نظرية الفيض، وما ترتب على ذلك من القول بقدم العالم والزمان.

وذلك لأن الفارابي: " قد أفاض في شرح ذلك البعد الميتافيزيقي (٢) دون التعرض تفصيلاً للبعد الفيزيقي (٣) للزمان، ولم نعثر فيما تسنى لنا قراءته من مؤلفات الفارابي على تفصيلات توضح موقفه

---

(١) الفارابي هو: أبو نصر محمد بن طرخان الفارابي (نحو ٨٧٥ م – ٢٥٧ هـ)، ولد بقرية فاراب بجنوبي التركستان، وشمالي فارس، ودرس بالإضافة إلى الفلسفة علم الطبيعة والرياضيات والفلك والموسيقى، وسمى بالمعلم الثاني وأرسطو بالمعلم الأول، وهو من أكبر فلاسفة المسلمين، وكان ذا ثقافة واسعة ومتنوعة ويجيد عدة لغات، فظاهر من كتبه أنه كان يعرف التركية والفارسية، وتوفى في دمشق حوالي عام (٣٣٩هـ) عن عمر يناهز الثمانين عامًا. يراجع في ذلك: تاريخ الفلسفة في الإسلام/ دي بور/ ص ١٩٧، والموسوعة الفلسفية / د. الحفني / ص ٢٩٩، والموسوعة الفلسفية / فؤاد كامل/ ص ٢٨٧، ٢٨٨، والفهرست / ابن النديم/ تحقيق. رضا تجدد / ط. طهران إيران سنة ١٩٧١ م / ص ٣٦٨، ومعجم البلدان / ياقوت حموي / ط بيروت. لبنان سنة ١٩٨٣ م/ ج٤ / ص ٢٢٥ ٠

(٢) الميتافيزيقا: (ما بعد الطبيعة) وقد اختلف مدلوله باختلاف العصور تبعًا لقصره على مشكلة الوجود أو المعرفة، ومن أهم هذه المدلولات عند أرسطو والمدرسيين هو علم المبادئ العامة والعلل الأولى، ويسمى الفلسفة الأولى أو العلم الإلهي، وعند ديكارت معرفة الله والنفس، وعند برجسون معرفة مطلقة نحصل عليها بالحدس المباشر. المعجم الفلسفي / مجمع اللغة العربية / ص ١٩٧، ١٩٨.

(٣) الفيزيقا: لفظ معرب من أصل لاتيني، يعنى بدراسة علوم الطبيعة، استخدمه عدد من العلماء العرب كما استخدم بعضهم لفظ فيزياء، وتعنى الفيزيقا الحديثة بدراسة المادة والطاقة وتفاعلاتهما في مجالات الميكانيكا والحرارة والكهرباء والإشعاع والتركيب الذرى، والظواهر النووية. موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفية / محمد سبيلا- نوح الهرموزى / ط. المركز العلمي العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية / ط. الأولى سنة ٢٠١٧م، والمعجم الفلسفي/ د. جميل صليبا / ج ٢ / ص ١٧١، ١٧٢ ٠

من الطبيعة، اللهم إلا لمحات يسيرة يستنتج منها موقفه من البعد الفيزيقي للزمان " [١].

فقد تعرض للزمان لا من جهة تعريفه، بل من جهة كونه لاحقًا للحركة الدائرية للفلك، وفى ذلك يقول الفارابي: " ولا يجوز أن يكون حركة متصلة إلا الحركة المستديرة، والزمان يتعلق بهذه الحركة...... ومقطع الزمان يسمى آنًا " [٢].

هذا، وقضية خلق العالم تعتبر قضية دينية تقول: بأن الله هو الخالق والمدبر لهذا العالم، خلقه من عدم وبإرادة وحكمة، يؤيد هذا قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [٣].

أما في الفلسفة فنراها لا تقول بفكرة الخلق من العدم، بل هو إحداث، وتقف حائرة وعاجزة في كيفية هذا الإحداث المادي الكثير عن الواحد.

والفارابي كمسلم وفيلسوف وقف متردداً كثيراً بين ما يؤمن به من عقيدة دينية، وبين افتتانه الشديد بالفلسفة، واستقر به الأمر أخيراً إلى فكرة التوفيق بينهما.

" ويبدو أنه وجد الحل في مدرسة الإسكندرية التي تقول بنظرية الفيض، ولكن بدون تحديد معناه أو كيفيته، بل اكتفى بإشارات تدل على حدوثه يشبه النور المنبعث من الشمس" [٤].

وبهذا يكون الفارابي قد وجد ضالته فيما يسمى بالفيض وتعلق بأهدابها ليجد مخرجًا في كيفية صدور الكثرة عن الواحد، وكيفية إيجاد المادة عن العقل المحض.

ونراه يلمح بهذه النظرية في نهاية حديثه عن الصفات الإلهية فيقول: " ووجود جميع الأشياء منه على الوجه الذى يوصل أثر وجوده إلى الأشياء فتصير موجودة، والموجودات كلها على الترتيب

---

(١) تصور ابن سينا للزمان وأصوله اليونانية / د. علاء الدين محمد عبد المتعال / ط. دار الوفاء للطباعة والنشر بالإسكندرية سنة ٢٠٠٢م / ص ١١٣.

(٢) عيون المسائل (ضمن كتاب المجموع)/ الفارابي/ ط. القاهرة / ط. الأولى سنة ١٩٠٧م/ ص٧٠، ٧١ .

(٣) سورة يس / آية ٨٢ .

(٤) أعلام الفلسفة العربية / كمال اليازجي – أنطون غطاس كرم/ مكتبة لبنان – بيروت / ط. الرابعة سنة ١٩٩٠م/ ص ٤٤٩ .

حصل من أثر وجوده " (١).

ولكن على أي وجه يصل أثر وجود هذا الواجب إلى الأشياء فتصير موجودة؟ وهنا تظهر نفس المشكلة التي عرضت للأفلاطونية المحدثة، وتعرض بالتالي لفلاسفة الإسلام الذين تأثروا بهذه الفلسفة، وها هو الفارابي تبرز أمامه هذه الفكرة، فإلى أي اتجاه ينحاز؟

" هل يرى أن هذه الكثرة الكثيرة الغير متناهية قد وصل إليها أثر الأول وهو واحد وحدة مطلقة لا يشترك معه في تصور وجوبه غيره، أم يصل أثره إلى هذه الكثرة بطريق التدرج حتى تكون بالتالي بعيدة في التصور العقلي عن منطقته " (٢).

الفارابي كفيلسوف تأثر بالأفلاطونية حيث اختار الشق الثاني بالطبع، وهنا لابد وأن يبرز أمامنا سؤال حتمي، على أي وجه تصور الفارابي فكرة وجود الكثرة عن الواحد المطلق؟

ولكى نجيب عن هذا السؤال نجد أننا مضطرون إلى الحديث عن هذه الفكرة من خلال كتابيه (فصوص الحكم) و(عيون المسائل) حيث إنه صور هذه الفكرة على وجه، بينما صورها على وجه آخر في الكتاب الثاني.

ونبدأ بالحديث عن الفيض الوجودي في كتابه: (فصوص الحكم). ففي هذا الكتاب المذكور يصور الفارابي الفكرة مع شيء من الغموض فيقول: " لحظت الأحدية نفسها فكانت قدرة، فلحظت القدرة فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة، وهناك أفق عالم الربوبية، يليها عالم الأمر، يجرى به القلم على اللوح، فتتكثر الوحدة حيث يفشى السدرة ما يفشى، وتلتقى الروح والكلمة، وهناك أفق عالم الأمر "(٣).

ومن خلال هذا النص نجد أن الفارابي قد صور فكرة الانبثاق على أن هناك ثلاثة عوالم: عالم الربوبية وهو واحد مطلق، ثم نشأ عنه واحد أيضًا هو القدرة، ثم نشأ عن القدرة واحد بالذات متكثر

---

(١) عيون المسائل / الفارابي / ص ٦٧ .

(٢) نظرية الصدور بين الفلاسفة والمتكلمين / د. عزة محمد حسن / ص ١٩٢ .

(٣) فصوص الحكم / الفارابي/ محمد بدرالدين/ ط. مطبعة السعادة بالقاهرة/ ط. الأولى سنة ١٣٢٥ هـ/ ص٦٠ .

بالاعتبار نتيجة تأمله أمرين الواحد والقدرة ذلك هو العالم الثاني، وبذلك ينتهى عالم الربوبية الذى تكثر نهاية طرفه بالاعتبار، ثم يليه عالم الأمر وهو متكثر في ذاته ومتصـــل بالطرف المتكثر في عالم الربوبية وهو العلم وهذا العالم... واتصـال عالم الأمر بعالم الخلق أو اتصـال الملك بالروح القدسـية على نحو أنهما إذا تخاطبتا انجذبا الحس الباطن والظاهر إلى فوق...، ووظيفة هذا العالم هي نقل أثر الواحد من كل وجه إلى عالم الخلق المتكثر كثرة لا نهاية لها.

"هكذا صور الفارابي صدور الكثرة من الواحد في (فصوص الحكم)، فالواحد المطلق وهو الله لم تنشـأ عنه الكثرة مباشـرة، بل الذى ينشـأ عنه واحد بالذات، ثم آخر له كثرة اعتبارية متناهية، ثم عالم متكثر في ذاته، ثم عالم متكثر على سبيل الحقيقة كثرة غير متناهية " (١).

وهنا يجب أن ننبه إلى أننا إذا وجدنا اتفاقـًا من الفارابي مع أفلوطين (مصـــدر نظرية الفيض أو الصــدور) في أصــل الفكرة، وهو عدم صــدور الكثرة المطلقة عن الواحد المطلق، فلا نكاد نجد أدنى اتفاق في نظرية الوساطة.

ونظرة واحدة على عالم الربوبية عند الفارابي وعالم الأمر والخلق، تجعلنا بعيدين كل البعد عن العثور على أي وجه شبه بين نظرية الفارابي في الصدور وبين أفلوطين.

يقول الدكتور / محمد البهي: " إن حاولنا أن نلتمس شبهـًا بين موجودات عالم الربوبية وهي: الله – القدرة – العلم الثانى، وبين عالم ما بعد الطبيعة عند أفلوطين: الواحد – العقل – النفس، فأي درجة من درجات الوســاطة بعد ذلك عند أفلوطين تقابل عالم الأمر كله عند الفارابي، وهو عالم الملائكة، اللهم لا " (٢).

ولكن بالرغم من هذا: إذا حاولنا أن نلتمس المصدر الذى اعتمد عليه الفارابي في هذه الفكرة أو الينبوع الذى استقى منه هذا التصور لنظرية الصدور، فإننا سوف لا نخرج أيضـًا عن الأفلاطونية المحدثة.

ثم بعد ذلك نترك كتاب (الفصـوص) وننتقل إلى الفيض الوجودي في (عيون المسـائل) فنقول: إذا

(١) نظرية الصدور / د. عزة محمد حسن / ص ١٩٥.

(٢) الجانب الإلهي / د. البهي / ص ١٢٩.

كانت محاولة الفارابي في (الفصوص) الهدف منها البعد بالكثرة الغير متناهية عن منطقة الوحدة المطلقة، فإنه في (عيون المسائل) يعبر عن الاتصال بين الواحد والكثرة بعبارة تعتبر غاية في الوضوح في المعنى الذى يهدف إليه.

يقول الفارابي: " وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته، وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه، فإذاً علمه علة لوجود الشيء الذى يعلمه، وعلمه للأشياء ليس علم زمان، وهو علة لوجود جميع الأشياء، وهو علة المبدع الأول" (١).

فالفارابي يعتبر صفة العلم هي سبب الإبداع وتكون الأشياء، وعرف الإبداع بأنه: " حفظ إدامة وجود الشيء الذى ليس وجوده لذاته إدامة لا يتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع " (٢).

وهكذا يرى الفارابي أن الله عقل محض وعلم، فمن تعقله وعلمه لذاته بدأ الفيض، لأن في التعقل قوة الإبداع، ومن تعقله لذاته ينتج علمه بذاته، ومن تعقله وعلمه بذاته ظهرت الأشياء، فالعلم هو علة وجود الأشياء.

وأما عن كيفية الإبداع أو الصدور، فيبينه الفارابي في الفقرات الآتية فيقول: " وأول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد وهو العقل الأول، ويحصل في المبدع الأول الكثرة بالعرض، لأنه ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بالأول، وليست الكثرة التي فيه من الأول، لأن إمكان الوجود هو لذاته، وله من الأول وجه من الوجود " (٣).

والفارابي يعنى بهذا أن أول الموجودات هو العقل الأول أو المبدع الأول، وهو ممكن الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره، ومن هنا بدأت الكثرة الاعتبارية.

" فهذا العقل له الوحدة من الله، وله الكثرة من اعتبار ذاته، لأن الله واجب الوجود بذاته فهو يفكر في ذاته، أما العقل المبدع فيفكر في واجب الوجود أو الله، ويفكر في نفسه حيث إنه موجود، وعليه

(١) عيون المسائل / الفارابي / ص ٦٧، ٦٨.

(٢) المصدر السابق / ص ٦٨.

(٣) عيون المسائل / الفارابي / ص ٦٨.

فتفكير الله واحد، أما العقل الأول فمتشعب تعددت فيه الاعتبارات"[١].

ويبدو أن هذا العقل الذى أصابه التعدد الاعتباري هو مصدر الكثرة في الكون، ولذلك يقول الفارابي: " ويحصل من العقل الأول بأنه واجب الوجود، وعالم بالأول عقل آخر، ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذى ذكرناه، ويحصل من ذلك العقل الأول الثاني بأنه ممكن الوجود، وبأنه يعلم ذاته الفلك الأعلى بمادته وصورته التي هي النفس، والمراد بهدين الشيئين يصيران سبب شيئين أعنى الفلك والنفس"[٢].

وهنا يوضح الفارابي أنه: " من خلال علم العقل الأول بالله ينشأ العقل الثاني والسماء الأولى، وهكذا تتوالى العقول التي لا يعلم كميتها إلا بالجملة، ولكنها تنتهى إلى العقل الفعال الذى يعتبر سبب النفوس الأرضية " [٣].

وتسلسل الموجودات أو العقول بهذا الشكل له فصل طويل يذكره الفارابي في كتابه: (آراء أهل المدينة الفاضلة) أختصره فيما يلى:

يقول الفارابي: " ويفيض من الأول وجود الثاني، فهذا الثاني هو أيضًا جوهر غير متجسم أصلاً ولا هو في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته، فبما يتصل من الأول يلزم عنه وجود ثالث، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى، والثالث أيضًا وجوده لا في مادة، وهو بجوهره عقل، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول... فبما يتجوهر يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثانية، وبما يعقل يلزم عنه وجود رابع، وهو أيضًا لا في مادة...، فبما يتجوهر يلزم عنه وجود كرة زحل، وبما يعقل يلزم عنه وجود خامس، وهو أيضًا لا في مادة... فبما يتجوهر يلزم عنه وجود كرة المشترى، وبما يعقل يلزم عنه وجود سادس، وهو أيضًا لا في مادة... فبما يتجوهر يلزم عنه وجود كرة المريخ، وبما يعقل يلزم عنه وجود سابع، وهو أيضًا لا في مادة... فبما يتجوهر يلزم عنه وجود كرة الشمس، وبما يعقل يلزم عنه وجود ثامن، وهو أيضًا لا في مادة... فبما يتجوهر

(١) أعلام الفلسفة العربية / كمال اليازجي / ص ٤٥٠ .

(٢) عيون المسائل / ص ٦٨ .

(٣) الفكر الأرسطي وأثره على فلاسفة الإسلام في المشرق / نادي أحمد مهلل / رسالة دكتوراه عام ٢٠٠٠م / ص ١١٦ .

يلزم عنه وجود كرة الزهرة، وبما يعقل يلزم عنه وجود تاسع، وهو أيضًا لا في مادة... فبما يتجوهر يلزم عنه وجود كرة عطارد، وبما يعقل يلزم عنه وجود عاشر، وهو أيضًا لا في مادة... فبما يتجوهر يلزم عنه وجود كرة القمر، وبما يعقل يلزم عنه حادي عشر، وهو أيضًا لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، ولكن عنده ينتهي الوجود الذى يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوعها، وعند كرة القمر ينتهى وجود الأجسام السماوية " [١].

ومن الأقوال السابقة نستطيع أن نقول: إن الفارابي في تحقيقه الهدف الذى يصبو إليه وهو الانتقال من الوحدة المطلقة إلى الكثرة الحقيقية المطلقة، وحمل الوسائط لأثر الواحد إلى هذه الكثرة، إنما كان في كتابيه (عيون المسائل) و(آراء أهل المدينة الفاضلة) أوضح وأبين وأدق في تحقيق هذا الهدف منه في كتاب (فصوص الحكم).

وهنا نجد أن الفارابي: " في (فصوص الحكم) فيلسوفًا موفقًا بين الدين والفلسفة، بينما هو في (عيون المسائل) يحكى فكرة فلسفية وإن كانت لها صلة بدين ما، فليست بالإسلام على الأقل " [٢].

وهنا يأتي السؤال فيفرض نفسه مرة ثانية، ألا وهو ما مصدر نظرية الفيض كما صورها كتابيه: (عيون المسائل) و(آراء أهل المدينة الفاضلة)؟

بادئ ذي بدء أحب أن أنوه إلى لمحة سريعة، ولا أريد الدخول في تفاصيلها ولا القيام بالرد عليها، فلهذا موضعه من أبحاث أخرى، ولكن إتمامًا للسياق البحثي والأمانة العلمية أريد أن أطل عليها إطلالة خاطفة فأقول:

يرى أحد المفكرين وهو الدكتور / جبور عبد النور: أن فكرة العقول التي جعلها الفارابي في كتابه (عيون المسائل) بدل عالم الأمر في (فصوص الحكم)، متأثر في ذلك بالفكر الحراني الوثني[٣]، والحق

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة / الفارابي / ط. محمد على صبيح وأولاده بالقاهرة / ص ٢١، ٢٢ .

(٢) نظرية الصدور / د. عزة محمد حسن / ص ١٩٩ .

(٣) الفكر الحراني الوثني: يعتبر طائفة من الصابئة، عرفت الفلسفة اليونانية فأثبتت قدماء خمسة: اثنان حيان فاعلان هما: الباري والنفس، وثلاثة غير أحياء وهم الهيولي والدهر والخلاء، وأن سبب حدوث العالم في الوقت الذى حدث

أن هذا الكلام لا أسـاس له من الصـحة، فصـحيح أن هناك بعض الموافقات في تصـوير الفارابي لعالم العقول بتصـــوير الصـــابئة، إلا أن المذهب الصـــابئى يعتبر وثنيًا قائمًا في حقيقته على تأليه الكواكب وعبادتها وإسناد التأثير في وقوع الأحداث الطبيعية لها، وهذا مالم يقر به الفارابي مطلقًا، وهذه مخالفة صريحة من الدكتور / جبور، أردت أن أسجلها عليه قبل أن أبين مصادر النظرية عند الفارابي [١].

ولو نظرنا إلى نظرية الفيض عند الفارابي لوجدنا أنه استقاها من مدرسة الإسكندرية القائلة بفكرة الفيض والصـدور عن الله، ولكن هذا لا يجعلنا نغفل عما قاله أرسـطو عن عقول الكواكب وأن هناك مؤثرات أو محركات في العالم العلوى بجوار الله، وأيضـًا ما قاله أرسطو عن تأثير فلك القمر فيما دونه من العالم السفلى، وأيـًا ما كان الأمر فهناك أثر أفلوطينى وأرسطي واضح على فلسفة الفارابي في تأثير الكائنات العلوية.

وقد قرر الدكتور / أبو ريدة، أن الفارابي يعتبر أول من أدخل مذهب الصدور في الفلسفة الإسلامية حينما قال: " إنه ليس فيما بين أيدينا من رســائل الكندي بيان لهذا المذهب أكثر من قوله بفعل الفلك الأعلى فيما دونه، وبفعل كل شيء فيما دونه، وذلك في رسالته: في الفاعل الحق الأول والفاعل الآخر الذى هو بالمجاز، وفى رسالته: في الإبانة عن العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد " [٢].

ونخلص من هـذا إلى أن الفـارابي أراد أن يســـد الفجوة بين الـدين والفلســفـة، فوقع في بعض

فيه إنما هو التفات النفس إلى الهيولي، وقد فاض العقل عن الله كفيض النورعن الشـمس لا قصـداً ولا اختياراً وإنما بالوجوب، وأن النفس هي علة حياة الأجسام، والصابئة عمومًا هي التي صبئت أي مالت عن الديانة الحنيفية إلى عبادة الكواكب والنجوم باعتبارها وســائط تقرب أهلها إلى الله زلفى. يراجع في ذلك: لباب التأويل في معانى التنزيل / الخازن/ ط. مطبعة مصطفى البابي الحلبى بمصر / ط. الثانية سنة ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٥م / ج١ / ص ٥٤، ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام / د. على سامى النشار / ط. الإسكندرية سنة ١٩٦٥ م / ج١ / ص ٢١٦ ٠

(١) مجلة الكتب / مقال للدكتور- جبور عبد النور / الجزء الســابع - عدد شــهر مايو ســنة ١٩٤٦ م / إصــدار دار المعارف بمصر / ص ٦٥ ٠

(٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام / ترجمة د. أبو ريدة / هامش ص ٢١٢ ٠

المخالفات التي أثارت عليه سخط العامة والخاصة، وهو بهذا تصور أنه وفق بين الدين والفلسفة ليرضى الطرفين، إلا أن هذا التوفيق كان غير مستساغ ويبعد عن الصواب في كثير من المسائل.

وأيًا ما كانت هذه المصادر في فكر الفارابي، إلا أنه لا يمنع أنه كان له فكره الأصيل المستقى مادته من بيئته الإسلامية الخالصة، ومحاولة التوفيق هي التي ساقته للتأثر بمثل هذه الأفكار الغريبة عن البيئة، ومع كل هذا وذاك فهناك أوجه اختلاف بين الفارابي والفكر اليوناني وغيره أعرض لها في مكانها من البحث أيضًا.

المبحث الرابع
نظرية الفيض عند ابن سينا

إن الذى يطالع مؤلفات ابن سينا (وخاصة عند عرضه لصفات واجب الوجود وبيان أنه فكرة عقلية محضـة تستلزم الوحدة والبساطة والبراءة من المادة) يكاد يجزم بأنه لم يخرج عن الدائرة التي رسمها قبله الفارابي، ولم يختلف معه إلا في العرض والتصــوير، ومن هنا فإن هناك اتفاقـًا بينهما في جوهر الفكرة وفي عناصرها واتجاهها التي تسير فيه، والغاية التي تهدف إليها، ولكنه ربما يمتاز عنه في طريقة العرض بالتوضـيح والتعليل، ولعل مرد ذلك إما لتأخره زمنيـًا عن سـابقيه، وإما على اسـتقلاله في العرض دون التقيد بالنظام الذى وردت عليه، وإننا لنجد ذلك واضــحـًا من خلال حديثنا عن فكرة الفيض أو الوساطة بالعقول عنده.

هذا، وتســتند نظرية الفيض عند ابن ســينا إلى ثلاثة مبادئ: " فالمبدأ الأول هو القول بانقســام الوجود إلى ممكن وواجب، والثاني هو القول بأن الواحد لا يصــدر عنه إلا واحد، والثالث هو القول بأن التعقل إبداع، فتعقل الله علة للوجود على ما يعقله، فإذا عقل شيئـًا وجد ذلك الشيء على الصورة التي عقله بها"(١).

هذه المبادئ الثلاثة المستخرجة من فلسفة ابن سينا توضح كيفية صدور الموجودات عن الأول، وسـيتضــح لنا أن فيض الموجودات عن الأول إنما تكون بربط هذه المبادئ الثلاثة، لأن الإله عند ابن سينا يجمع هذه الصفات الثلاث في ذاته، فهو واجب وواحد وعقل.

" فالإله واجب بذاته، لأنه مبدأ كل شــيء وعلة كل وجود، وواحد لأنه تام الوجود ولا ينقســم، ومرتبته أعلى المراتب، وعقل لأنه يعقل ذاته، ويعقل كل شــيء، فيكون مدركـًا للأمور الجزئية من حيث هي كلية " (٢).

---

(١) تاريخ الفلسفة العربية / د. جميل صليبا / ص ٢٣٢.

(٢) من أفلاطون إلى ابن سينا / د. جميل صليبا / ص ٨٧، ٨٨.

ثم يتحدث ابن سينا بعد ذلك عن الواجب بحديث أفلوطيني، فيصفه بالكمال والخيرية، ومنها يتضح أن علاقته بالموجودات ليست علاقة إيجاد صادرة عن إرادة، بل هي علاقة علم من ناحية، وعلاقة خير من ناحية أخرى.

وفى ذلك يقول: " الأول معقول الذات، فهو قيوم بريء عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة، وقد علم أن ما هذا حكمه، فهو عاقل لذاته معقول لذاته" (١).

" وواجب الوجود بذاته فإنه خير محض وكمال محض، والخير المحض بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده، فالوجود خيرية، وكمال الوجود خيرية الوجود "(٢).

وجود الأشياء إذن هي علمها من واجب الوجود، فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل.

ولنترك الآن ابن سينا يوضح لنا كيفية وجود العالم المادي أو المخلوقات عن الله الواحد الذى لا يصدر عنه إلا واحد.

يقول ابن سينا: " إن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد، ذاته وماهيته موجودة لا في مادة، فليس شيء من الأجسام ولا من الصور التي هي كمالات الأجسام معلولاً له، بل المعلول الأول عقل محض، لأنه صورة لا في مادة، وهو أول العقول المفارقة " (٣).

ومن هذا النص نرى أن أول الموجودات والأشياء التي تصدر عن الله هو عقل واحد بالعدد، وهو أول العقول المفارقة.

ويتحدث ابن سينا في رسالة أخرى قائلاً: " وأول ما يبدع عنه (أي واجب الوجود) عالم العقل، وهو

---

(١) الإشارات والتنبيهات / ابن سينا / تحقيق د. سليمان دنيا / ط. دارالمعارف بالقاهرة/ ط. الثالثة سنة ١٩٨٣ م/ ص ٤٨١.

(٢) النجاة / ابن سينا / تحقيق د. ماجد فخرى / ط. دار الآفاق الجديدة ببيروت سنة ١٩٨٥ م/ ص ٣٧٣ .

(٣) المصدر السابق / ص ٣١٢ .

جملة تشتمل على عدة من الموجودات قائمة بلا مواد خالية عن القوة والاستعداد وعقول ظاهرة"(١).

ويقول في موضـــع آخر: " قد علمت أن الواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد، فبالحرى أن تكون الأجسام عن المبدعات الأولى بسبب اثنينية يجب أن تكون فيها ضرورة أو كثرة كيف كانت، ولا يمكن في العقول المفارقة شـــيء من الكثرة إلا على ما أقول: إن المعلول بذاته ممكن الوجود، وبالأول واجب الوجود، ووجوب وجوده بأنه عقل، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ضـــرورة، فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى فعله لذاته ممكنة الوجود في حد نفســـها، وعقله وجوب وجوده من الأول المعقول بذاته وعقله الأول " (٢).

وبهذا نرى أن ابن سينا أكد على أن العقل الأول أو أول المعلولات هو البداية للتكثر، لأنه افترض فيه إمكان وجوده بذاته، ثم وجوب وجوده بغيره، وبما أنه عقل فله ثلاث تعقلات، تعقله لذاته ممكنة الوجود، وتعقله لوجوب وجوده من غيره، وتعقله للمبدأ الأول، فهذه تعقلات ثلاث نشأت عنها الكثرة.

وابن سينا كسابقه الفارابي يعتبر فيلسوفًا موفقًا بين الدين والفلسفة، وهذا ما نراه واضحًا عندما نجده يعبر بتعبيرات مختلفة عن كل طبقة من هذه الطبقات، فتارة يســـتعمل التعبيرات الفلســـفية، وأخرى يستعمل الدينية، وقد ذكر منسوباً إليه في كتبه كل هذه التعبيرات التي عبرت بها الفلسفة.

" فالرسالة الثالثة من كتابه (رسائل في الحكمة) تميل إلى التعبير الديني ككتاب (فصوص الحكم) للفارابي، ويميل كتاب (النجاة) إلى التعبير الفلســـفي على نحو كتاب (عيون المســـائل) لأســـتاذه الفارابي "(٣).

ثم ننتقل بعد ذلك إلى كيفية صدور العالم عن الله عند ابن سينا، ولنشرح ذلك باختصار فنقول:

---

(١) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (الرسالة النيروزية) / ابن سينا / تحقيق. حسن عامر / ط. دار قابس للطباعة والنشر ببيروت/ ط. الأولي سنة ١٩٨٦ م / ص ١٠٦ .

(٢) النجاة / ابن سينا / ص ٣١٣، ويراجع أيضـًا: نهاية الأقدام في علم الكلام / الشهرستانى / تحرير الفريد جيوم / ط. مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة / ص ٦ .

(٣) نظرية الصدور / د. عزة محمد حسن / ص ٢٠٦ .

يذكر ابن سينا أن هذا العقل الكلى له ثلاث تعقلات: " أحدها: أن يعقل خالقه تعالى، والثاني: أنه يعقل ذاته واجبة بالأول تعالى، والثالث: أنه يعقل كونه ممكنًا بذاته، فحصل من تعقله خالقه عقل هو أيضًا جوهر عقلي آخر، كحصول السراج من سراج آخر، وحصل من تعقله ذاته واجب الموجود بالأول نفس، هي أيضًا جوهر روحاني كالعقل، إلا أنه في الترتيب دونه، وحصل من تعقله ذاته ممكنة لذاته جوهر جسماني هو الفلك الأقصى " (١).

وهنا تبدأ الكثرة أو عالم الأجسام كما يتصور ابن سينا، فبتعقل العقل الكلى للأول (الله) ينتج عقل ثانٍ، ومن تعقله لذاته (باعتبار أنه واجب الوجود بالله) ينشأ عنه نفس، ومن تعقله لذاته (باعتبار أنه ممكن الوجود بذاته) يكون جسم الفلك الأقصى.

وهكذا تتوالى العقول والأفلاك، كل عقل ينشأ عقل وفلك وجسم فلك، حتى تنتهى إلى فلك القمر والعقل العاشر، أو العقل الفعال الذى يؤثر فيما دون القمر أو العالم الأرضي.

وفى ذلك يقول: " وكذلك الحال في عقل عقل، وفلك فلك، حتى ينتهى إلى العقل الفعال الذى يدبر أنفسنا "(٢).

وبالعقل الفعال الذى يدبر الأنفس وفلك القمر الذى يليه الاسطقسات (٣) وعالم الكون والفساد تنتهى صدور الموجودات عند ابن سينا.

ولكن ترتيب هذه العقول العلوية في مذهب ابن سينا قريب أيضًا من ترتيب العقول في مذهب

---

(١) رسالة في معرفة النفس الناطقة / ابن سينا / تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني / ط. القاهرة / ط. الأولى سنة ١٩٥٢ م / ص ١٨٩ ٠

(٢) النجاة / ابن سينا / ص ٣١٤، وينظر أيضًا: في سبيل موسوعة فلسفية / د. مصطفى غالب / ط. مكتبة الهلال ببيروت سنة ١٩٧٩م / ص ٤٦، ٤٧ ٠

(٣) اللفظ العربي لهذه الكلمة منقول عن اللفظ اليوناني **stoicheion** ومعناه الحرف الأبجدي أو الأصل، وتسمى العناصر الأربعة التي هي الماء والأرض والهواء والنار أسطقسات أو أسطقسيا، لأنها أصول المركبات التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن ٠ المعجم الفلسفي / د. مراد وهبة / ص ٦٠ ٠

أفلوطين [١] وأتباعه، والتي يحاول بها تفسير وجود الكثرة عن الواحد الذى لا يتعدد.

" فالمحرك الأول قد صدر عنه محرك الفلك الأعظم، وهو العقل الأول، والعقل الأول صدر عنه الفلك الأعظم والعقل الثاني، وهكذا إلى العقل التاسع، ثم العقل الفعال وهو العقل العاشر الذى يسيطر على العالم الأرضي وما تحت فلك القمر، وعنه تصدر النفوس والأجسام في عالم الإنسان، وكل عقل تصدر عنه نفس تناسبه في الشرف والتنزه عن المحسوسات، فالواجب الأول يوحى إلى العقول، والعقول توحى إلى النفوس، والنفوس تؤثر في الأجرام العلوية، وهذه تؤثر في الأرض أو فيما تحت فلك القمر " [٢].

وبذلك فإن ابن سينا يرى أن حركة الفلك أو الحركة المستديرة هي حركة عقل يشتاق إلى مصدره الأول، وهو الله جل وعلا وتنزه عن الشريك والولد.

وهكذا ينتهى ابن سينا إلى أن الزمان يتعلق بالحركة ولا يتصور إلا معها، وأن الزمان هو مقدار للحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر، والآن هو الذى يفعل الزمان ويحدده، وبدونه لم يكن هناك متقدم ولا متأخر أصلاً، والزمان يتوقف في ذاته على النفس التي تسبب حركة الأفلاك، وهذه الحركة بدورها هي شرط في وجود الزمان.

وهنا تجدر الإشارة إلى أمر لا ينبغي أن نغفل عنه، وهو أننا إذا سلمنا مع أرسطو[٣] وابن سينا أن الزمان هو عبارة عن مقدار الحركة، إلا أنه لا يمكن التسليم بجعل النفس مقياساً لحركة الأفلاك،

(١) لا ينبغي أن يفهم من هذا أن ابن سينا يقول بصدور العالم عن الله كما يقول أفلوطين، ولكن الأمر مجرد تمثيل وتقريب.

(٢) ابن سينا / العقاد / ط. دار المعارف بالقاهرة / ط. الثالثة سنة ١٩٨٦ م / ص ٩٣، ٩٤ .

(٣) يذكر أرسطو أنه لا وجود للزمان إلا إذا وجدت النفس، لأن المعدود لا يوجد حالة كونه معدوداً، إلا إذا وجد العاد، فبدون وجود النفس إذن لا يوجد الزمان . خلاصة الفكر الأوروبي (أرسطو) / د. عبد الرحمن بدوى / ط. لجنة التأليف والترجمة والنشر / ط. الثانية سنة ١٩٤٤م / ص ٢٢٠ .

وذلك لأن الزمان موجود بوجود حركات الفلك دون انتظار شعور النفس بهذه الحركة " (١).

وعلى هذا ففكرة الربط بين الزمان والنفس فكرة مرفوضة من ابن سينا، ومن قبله أرسطو، وينبغي أن يرجح فيها الجانب الميتافيزيقي على الجانب الطبيعي، وقد يكون الأقرب للصواب القول بأن الزمن أشبه ما يكون بشيء سيال متدفق نحسه في أنفسنا أساسًا، ولا نملك نحوه تغييراً، أو حتى تعبيراً.

تلك هي نظرية الفيض عند ابن سينا، ومن دقق فيها وفهم أغراضها، أدرك أن الشيخ الرئيس اقتبسها من الفارابي، ولكنه أضاف إليها مبدأه في تقسيم الموجودات إلى ممكنة وواجبة، إلا أن آراء الفارابي نفسه في فيض الموجودات عن الأول ترجع إلى كتاب التساعيات لأفلوطين زعيم الأفلاطونية المحدثة.

"فالمصدر الأول لابن سينا والفارابي وغيرهما في نظرية الفيض إنما هو أفلوطين، إلا أنهم جمعوا في هذه النظرية آراء أفلاطون إلى آراء أرسطو وخلطوا بعضها ببعض، فأخذوا من أرسطو قولهم: إن فوق العالم إلهًا، وأن هناك أفلاكًا ذات حركات مستديرة، وأنها تتحرك بتأثير العقول، وأخذوا عن أفلاطون وأفلوطين قولهم: إن الكثير يصدر عن الواحد، وأن الإله يعقل ذاته، ويعقل الأشياء على الوجه الكلى، وأن عقله لذاته يولد العقل الأول... ثم إن هذه الآراء مزجت عند ابن سينا بآراء المنجمين وتعاليمهم في ذلك العصر، وكانوا ينسبون للأجرام السماوية أفعالاً وآثاراً في هذا العالم مختلفة، تدل على اختلاف طبائعها.... " (٢).

ومن هنا نلاحظ أن ابن سينا قد جمع في نظريته حول خلق العالم عدة مذاهب مختلفة المصادر

---

(١) ومما يدل على عدم هذا التسليم أن: الإنسان إذا أجريت له عملية جراحية – مثلاً – وتم إعطاؤه مخدراً، فلم يدر بشيء أثناء التخدير، فهل معنى هذا توقف الزمن؟ وهب أن النفس لم تشعر بحركة الفلك، فهل معنى هذا أن الزمان معدوم؟ إننا نرى أن الزمان كائن متحقق بحركة الفلك سواءً شعرت بها النفس أم لا. الزمان بين الفلاسفة والمتكلمين/ د. عزة محمد حسن / بحث في مجلة الزهراء – كلية الدراسات الإسلامية للبنات بالقاهرة / العدد ١٥ سنة ١٩٩٧ م / ص ٥٤٦ .

(٢) من أفلاطون إلى ابن سينا / د. جميل صليبا / ص ٩٥: ٩٨ .

والاتجاهات [١].

وإذا كان ابن سـينا من أوضـح الموفقين بين الدين والفلسـفة فننتظر منه أن: " يعبر في غير غموض عن الدرجة العليا من الوجود بالله أو واجب الوجود، وأن يتصور ما سوى الله أو الممكن وهو في جملته أقل قيمة ومنزلة في نظره من الله، على أن منه ما يقترب من الله في الرتبة والقيمة، ومنه ما يبتعد عنه، وأن يعبر عن ذلك الذى يلى الله في الرتبة والقيمة بالعقول مرة، والملائكة أو عالم الأمر أخرى، وعن هذا الذى يبعد عن درجة الله والواجب بعالم العناصر مرة، والأرض أو عالم الخلق مرة أخرى " [٢].

وبعد هذا التطواف مع ابن سينا نقول: إن ابن سينا (والفارابي قبله) كان يتمتع بقدرة فائقة وخاصة في نقده لجميع الأفكار المخالفة، أو إن شـئت قلت: قدرة تنبئ عن أصـالته الفلسـفية حول جميع الإشكاليات المتعلقة بموضوعات الفلسفة.

صـحيح أنه وافق أفلاطون وأرسـطو في إيراد كثير من الأفكار وتابعهما في بعض الانتقادات، ولكن الأصـح أنه خالفهما وعارضـهما في كثير من المواقف والأمثلة، وهذا إن دل على شـيء فإنما يدل على ثبوت أقدام العقلية العربية الإسـلامية ورسـوخ أفكارها وجودة أبحاثها التي لا تزال إلى الآن تدرس في كثير من جامعات العالم شرقية وغربية.

ونتسـاءل مع أولئك الذين ينكرون على المسـلمين وفلاسـفتهم أن تكون لهم شـخصـية فلسـفية مستقلة تعي وتدرس وتنقد وتصحح وتخطئ، ويتهمونهم بأنهم مجرد نقلة ومترجمين للفكر الإغريقي وفلسـفة اليونان، نسـألهم جميعـًا بعد هذا العرض والفهم الذى قدمه ابن سـينا، هو فعلاً مجرد ناقل أو مترجم؟ ناهيك عن الاختلافات بينه وبين الفكر اليوناني في هذه النظرية أيضـًا.

---

(١) ففي نظر الفلسـفة الواجب لذاته، ثم عقول الأفلاك، ثم عالم العناصـر، وفى نظر الدين الله، فالملائكة، فعالم الكائنات الأرضية. الجانب الإلهي / د. محمد البهي / ص ٣٤٠ .

(٢) المصدر السابق / ص ٣٤١ .

المبحث الخامس

أوجه الاتفاق والاختلاف بين الفكر اليوناني والإسلامي في النظرية

أولاً: أوجه الاتفاق:

نكاد نرى إجماعـًا من المؤرخين والباحثين في الفلســفة الإســلامية على تأثير الأفلاطونية المحدثة في الفلاسفة الإسلاميين القائلين بهذه النظرية.

ففي كتاب (محاضـرات في الفلسـفة الإسـلامية) يقول مؤلفه، وهو يتحدث عن الصـدور أو الفيض كأحد الأشــكال لخلق العالم: " الفارابي وابن باجة وابن ســينا متأثرون في ذلك بأفلوطين صـــاحب الأفلاطونية المحدثة " (١).

كما يقول أحد الباحثين: " الفارابي لم يكن متفقـًا مع أرسطو في الرأي عن وحدة العقل والاتصال، شأنه في ذلك شأن سائر المفسرين لزعيم المشائين، واتصال عقولنا بالعقل الفعال يفرض حتمـًا وجود العقل الفعال خارج العقول الإنسانية من جهة، ثم سـعي العقول الإنسـانية للاتصـال به من جهة أخرى، ومجموع هذين الرأيين منقول عن الأفلاطونية المحدثة وعن الإسكندر الأفروديسى، لأن الرأي القائل بالفيض والاتصال كلاهما بعيد عن فلسفة المشائين وعن نصوص أرسطو " (٢).

ويقرر بعض المفكرين أيضـًا عن ابن سينا أن نظريته هذه مقتبسة من الأفلاطونية الجديدة فيقول: " وحاول الفيلســوف الإســلامي بنظريته تلك أن يوفق بين العقل والنقل وبين الفلســفة والدين، وقد كان ذلك التوفيق مما يشغل أذهان المسلمين في ذلك الحين " (٣).

هذه بعض النماذج من المؤرخين والباحثين في الفلسفة الإسلامية الذين يكادون يجمعون على تأثر الفلاســـفة الإســـلاميين القائلين بهذه النظرية بالأفلاطونية المحدثة، اللهم إلا القليل الذى أرجعها إلى

---

(١) محاضرات في الفلسفة الإسلامية / د. يحيى هويدي / ص ١٥٥ ٠

(٢) في عالم الفلسفة / د. أحمد فؤاد الأهوانى / ص ١٠ ٠

(٣) شخصيات ومذاهب فلسفية / د. عثمان أمين / ص ٦٧ ٠

مصادر أخرى.

"وهكذا امتد تأثير الأفلاطونية المحدثة في أنحاء العالم اليوناني، وغزت بعد ذلك العالم المسيحي والإسلامي طوال العصور الوسطى إلى حد لم يسلم منه أحد من كبار فلاسفة هذه العصور، وكان القديس أوغسطين على رأس آباء الكنيسة الذين وجدوا عند أفلوطين ما يؤيد تعاليم المسيحية، أما في العالم الإسلامي فقد ترجمت أجزاء من التساعيات الثلاثة الأخيرة إلى السريانية، ثم نقلت إلى العربية، ونسبت خطأ إلى أرسطو طاليس، وسميت هذه المقتطفات باسم أثولوجيا أرسطو طاليس، وكذلك وصل أرسطو إلى العرب في صورة أفلاطونية جديدة " [1].

فقد جاء في هذا الكتاب (التساعيات) أن: " العقل الذى يفيض عن الواحد كالنور الذى يفيض عن الشمس، وأن الواحد فوق المعقولات كلها، وهو بسيط وكل موجود بعده فهو مركب وهو خير، وكمال الخير يقتضى فيضه، وإذا فاض الخير على الوجود صار حقًا "[2].

هذه الآراء الواردة في كتاب التساعيات هي المصدر الأول لابن سينا والفارابي، فهما قد أخذا عن أرسطو قوله: إن العقل يصدر عن الواحد، وإن الله يعقل ذاته ويعقل الأشياء على نحو كلى[3]، وابن سينا يرتب موجودات هذا العالم بعضها فوق بعض، وهى الجواهر المفارقة، والصورة، والجسم، والهيولي، والعرض، وفى كل طبقة من هذه الطبقات موجودات متفاوتة، ولها نظام ثابت يغلب فيه الخير على الشر.

ولا أريد أن أكرر ما ذكرت سابقًا عند حديثي عن كل فيلسوف على حدة أن المصدر الأول لفلاسفة المسلمين وغيرهما في نظرية الفيض إنما هو أفلوطين، إلا أنهم جمعوا في هذه النظرية آراء أفلاطون إلى آراء أرسطو ومزجوها ببعض، فأوجه الاتفاق والأثر إذن واضح، وقد تحدثت عن كل هذا في كل مبحث.

---

(١) الفلسفة عند اليونان / د. أميرة حلمي / ص ٣١٢ .

(٢) تاريخ الفلسفة العربية / د. جميل صليبا / ص ٢٣٦ .

(٣) من أفلاطون إلى ابن سينا / د. جميل صليبا/ ص ٩٧ .

والآن أريد أن أنتقل إلى الشق الثاني وهو أوجه الاختلاف، وذلك لعدة أسباب من وجهة نظري تتمثل في الآتي:

أ- أني لم أتعرض لها تفصيلاً عند حديثي عن كل شخصية على حدة، ولذلك آثرت أن أفرد لها مبحثًا خاصًا نظراً لأهميتها.

ب-أوجه الاختلاف هي التي تبرز أصالة الفكر وعراقته، وإن كان الفكر ليس حكراً على أحد، فالجميع مدين للعلم في تراث الإنسانية.

ج- بالرغم من التأثر الواضــح بالأفكار الأجنبية، إلا أنها لم تخرج مفكري الإســلام عن دائرة عقيدتهم وهويتهم الإســلامية، وليس أدل على هذا من أن هذه كانت محاولة منهم للتوفيق بين الدين والفلسفة.

د- رد دعاوى المتعصبين بأن المسلمين ليس لهم آراء مبتكرة ناشئة عن بيئة إسلامية خالصة، واعتبار أنهم مجرد مترجمين أو نقلة لآراء من سبقهم.

من أجل ذلك وغيره أردت أن أتحدث على أوجه الاختلاف بين الفكر اليوناني والإســلامي في هذه النظرية في مبحث مستقل، لا من أجل الانفراد بهذا، ولكن من أجل أن هذا ما يضفى على البحث ميزة خاصة من بين الأبحاث التي لا تهتم بهذا الأمر.

وسوف أتحدث عن كل فيلسوف على حدة، فأبدأ بالكندي ثم الفارابي ثم ابن سينا.

ثانياً: أوجه الاختلاف:

أولاً: الكندي:

يعتبر الكندي أول فيلســوف إســلامي من أصــل عربي [1]، وليس غريبًا أن نجده لا يحتذى فلســفة

---

(١) يقرر هذا ابن النديم في الفهرســت / ص ٣٧١، وابن جلجل في طبقات الأطباء والحكماء، وابن صــاعد في طبقات الأمم / ط. بيروت ســنة ١٩١٢ م/ ص ٤٥، وابن القفطى في تاريخ الحكماء / ط. لايبزج ســنة ١٩٠٣م / ص ٣٦٦، وابن أبى أصيبعة في عيون الأنباء/ ج٢ / ص١٧٩، وابن نباته في سرج العيون/ ط. الحلبى بالقاهرة/ ص ١٣٠ ٠

أرسطو[١]، أو أي فيلسوف يوناني آخر في كثير من مسائل الفلسفة الرئيسة.

" فعلى الرغم من أنه يكاد يأخذ بنظرة أرسطو الفلكية في هيئة العالم وصورته [٢]، وشبيهًا من أقوال أفلاطون في النفس[٣]، وبعض تقسيم أرسطو وأفلاطون للعلوم[٤]، إلا أنه في جميع هذه المسائل يصدر عن أصل إسلامي واضح يستقى من القرآن وآراء المتكلمين[٥] في عصره خصوصًا المعتزلة[٦]، ولعل ما نطرقه واحداً من الشواهد على بعد الشقة بينه وبين الفلسفة اليونانية، هذه الفلسفة التي لا تعرف

---

(١) يذكر ابن نباته أنه: حذا حذو أرسطوطاليس وصنف الكتب الجليلة في المصدر السابق / ص ١٣٠، بينما يقول ابن جلجل المتوفى سنة ٣٧٧ هـ، وهو صاحب أقدم كتاب إسلامي في تاريخ الفلسفة أن الكندي احتذى في تآليفه حذو أرسطو في المصدر السابق / ص ٧٢، ويعيد قول ابن جلجل ابن أبى أصيبعة في المصدر السابق / ص ١٧٩ .

(٢) وهى التي تبناها فلاسفة الإسلام بالاستناد إلى كتاب المجسطى لبطليموس الذى ظهرت أول ترجمة له في زمن يحيى بن خالد بن برمك، واستناداً إلى كتب أرسطو الطبيعية وخصوصًا تقسيم العالم إلى عالم ما فوق القمر الذى يتكون من تسعة أفلاك، وعالم ما تحت فلك القمر الذى يتكون من العناصر الأربعة ومركباتها. يراجع في ذلك: الفهرست / ابن النديم / ص ٣٨٨، ورسائل الكندي الفلسفية / د. أبوريدة / ص ١٠٩ .

(٣) يتضح هذا من قول الكندي بأن النفس من عنصر سماوي خالد، وثنائية النفس والجسد وبخلود النفس، ويؤيد ذلك ابن النديم فيذكر أن للكندي رسالة في ما للنفس ذكره وهى في عالم العقل قبل كونها في عالم الحس. رسائل الكندي / د. أبوريدة / ص ٢٧٢، وابن النديم / ص ٣٧٧ .

(٤) كما هو واضح من تقسيم العلوم عند الفلاسفة الإسلاميين حتى ابن سينا .

(٥) أوضح فالزر هذه المسألة وهو يقدم أدلة تاريخية وأخرى من عناوين كتب الكندي من آرائه ليثبت وجود صلة بين الكندي والمعتزلة. رسائل الكندي / د. أبو ريدة / المقدمة ص ٢٧ .

(٦) المعتزلة: كلمة اعتزال في اللغة مأخوذة من اعتزل الشئ، وتعزله بمعنى تنحى عنه، أما في الاصطلاح فهو اسم يطلق على فرقة ظهرت في الإسلام في أوائل القرن الثاني الهجري، وسلكت منهجًا عقليًا في بحث العقائد الإسلامية، وهم القائلون بأن المعارف كلها عقلية حصولاً ووجوبًا قبل الشرع وبعده. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين/ الرازي/ ط. مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨م / ص ٢٤، والفرق بين الفرق / البغدادي / ط. المكتبة العصرية/ صيدا - بيروت/ سنة ١٩٩٥م/ ص ٩٣، وقواعد المنهج السلفي / د. مصطفى حلمى / ط. دار الدعوة بالإسكندرية/ ط. الثانية سنة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤ م / ص٢٢ .

فكرة الخلق من عدم، أي إيجاد شيء من لا شيء، وهذه الفلسفة اليونانية تعتمد أساسًا على ما يعبر عنه حديثًا بأن المادة لا تفنى ولا تستحدث، ولذلك فإن مسألة خلق العالم من لا شيء أمر لا نجد له أثراً عند اليونان، ولكن الكندي يبدأ الفلسفة الإسلامية بفكرة هي على الضد من فكرة اليونانيين هذه، وهى أن العالم أيس عن ليس، أي موجود من لا شيء، وقد ظلت هذه الفكرة عماد رأى المسلمين من متكلمين(١) وفلاسفة " (٢).

وهذا أمر يوضح كثيراً من سوء الفهم الذي وقع ويقع فيه بعض الباحثين حينما يقررون أن الفلسفة الإسلامية ما هي إلا تكراراً للفلسفة اليونانية.

يقول الشيخ/ مصطفى عبد الرازق: " كان هذا هو الرأي السائد في القرنين التاسع عشر وقبله، ولكن هذه النظرية بدأت تفسح الطريق لفكرة تعترف بأصالة الفلسفة الإسلامية، ولكن المجال مازال مفتوحًا على مصراعيه لإثبات بطلان هذه الدعوى عن طريق الانصراف عن التأريخ لهذه الفلسفة بشكل عام إلى البحث التفصيلي في رسائلها الجزئية، فهاهنا فقط يمكن أن يضع الباحث يده على حلول وآراء جديدة جاءت بها الفلسفة الإسلامية" (٣).

وفى مسألة الفيض على وجه الخصوص، فنحن نعلم أن الفيض لا يتم إلا على أساس المبدأ القائل: بأنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد مباشرةً، لتجنب عزو الكثرة والشرور والجسمية... إلخ إلى الله مباشرة، ولكننا في هذه المسألة نرى أن الكندي قد حل هذا الإشكال كله بأن الله يبدع الموجودات بعد إن لم تكن، وفى إبداعه لها متكثرة، يعطيها التهوى أو الوحدة أو الرباط الذي يجعلها موجودة وبدون تدثر.

---

(١) هذا ما يقرره المتكلمون جميعًا بما فيهم المعتزلة الذين اتهموا بالقول بقدم مادة العالم لأنهم يقولون بفكرة المعدوم الذى هو شبيه بفكرتي الإمكان الأرسطية والهيولي الأفلاطونية.

(٢) فلسفة الكندي (وآراء القدامى والمحدثين فيه) / د. حسام محيى الدين الآلوسي/ ط. دار الطليعة للطباعة والنشر ببيروت/ ط. الأولى سنة ١٩٨٥ م / ص ١٠٢، ١٠٣ .

(٣) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية/ د. مصطفى عبدالرازق / ط. القاهرة سنة ١٩٥٩ م / المقدمة.

فالكندي هنا وفى كل رسائله، كما اتضح ويتضح من معالجته لأصل العالم وبداية الزمان والحركة: " أقرب إلى رفض الفيض كمذهب، وبشكله المعروف سواء عند أفلوطين أو الفارابي أو ابن سينا، وحديثه عن الله كموحد وكرباط، يوحى قليلاً أو كثيراً بشيئين، الايجاد من لا شيء على النمط المعتزلي أو الكلامي، وفكرة الرباط أو معطى الأشياء وحدتها عند أرسطو (المحرك الذى لا يتحرك) ولكن الكندي لا يقف عند هذه الصفة لله، بل يتعداها إلى أنه موجد الأشياء من لا شيء، وهكذا يبدو في الكندي أثر جميع المؤثرات الكلامية وأرسطو معًا، ويبدو بعيداً جداً عن الفيضيين " [١].

وعلى هذا فإن فيض الوحدة، لا يمكن أن تفسر حسب المصطلح الفيضي الذي صار معروفًا بعده، وأحب أن أنبه إلى أن الكندي يحور بانتباه وعن عمد معنى المحرك عند أرسطو إلى معنى الفاعل عند المتكلمين، ولكن مجرد ربطه للفيض والتهوى والإبداع بالحركة والانفعال له دلالة على ما نقول.

وفى ذلك يقول الكندي: " إن كل متهو إنما هو انفعال، وعلة الإبداع هو الواحد الحق الأول، والعلة التي منها مبدأ الحركة، أعنى المحرك مبدأ الحركة، أعنى المحرك، هي الفاعل، فالواحد الحق إذ هو علة مبدأ حركة التهوى – أي الانفعال – فهو المبدع جميع المتهويات" [٢].

والقارئ لرسائل الكندي بتمعن يستطيع أن يؤكد على أن الكندي واضح بصدد معالجته لوجود العالم، وذلك من خلال أن الله أوجد العالم من عدم (ليس) وأن زمان العالم وحركته لهما بداية، وأن الله هو القديم الأزلي، وما سواه حادث، وبالإضافة إلى ذلك فإننا لا نجد عند الكندي ما يدل على إدراكه لعمق المشكلة والآراء والحلول الأخرى المطروحة في الساحة الفلسفية بعده، كما لا نجد الحل الفيضي القائل بالقدم بالزمان والحدوث بالذات، ولا الحل الذى نجده عند أفلاطون وغيره ممن يقولون بقدم الهيولي والصنع فقط.

والمبدأ الحاسم الذى يفصل بين الكندي وأرسطو هو القول بالعلة الفاعلة بالمعنى الحقيقي لها إلى

---

(١) فلسفة الكندي / د. حسام الآلوسي / ص ١٢٨، ١٢٩ .

(٢) رسائل الكندي / د. أبوريدة / ص ١٦٢ .

الفعل المطلق، أعنى الفعل الحق وهو إيجاد صور المحدثات إيجاداً أصليًا، وهذا ما لا يعرفه أرسطو.

ويلاحظ الدكتور أبوريدة: " أن الخلاف بين الكندي وأرسطو خلاف فلسفي في الحقيقة، وإن كان رأى الكندي في إثبات حدوث العالم يتفق مع المبدأ الأكبر في الإسـلام، وهو أن الله خلق هذا العالم المادي خلقًا إبداعيًا غير مسبق بشيء " (١).

ولا تخرج الاحتمالات فيما يتعلق بهذا العالم عن أن يكون: " إما قديمًا متحركًا على الدوام، وهذا اختيار أرسطو، أو قديمًا تحرك بعد سكون، وهذا يرفضه أرسطو والكندي معًا، أو قديمًا ساكنًا دائمًا، وهو مرفوض بداهة ومرفوض عند الفيلسوفين، وإما أن يكون حادثًا ساكنًا دائمًا، وهو باطل بداهةً، أو حادثًا متحركًا بعد سكون، وهو مرفوض عند الفيلسوفين، أو حادثًا متحركًا مع حدوثه، وهذا هو اختيار الكندي " (٢).

وكل من الفيلسوفين يذكر أدلته، ولكن أدلة فيلسوف العرب أثبت قدمًا وأنضج فكراً من أدلة فيلسوف اليونان، وبهذا يكون الكندي قد انتهى إلى خلاف ما وصل إليه أرسطو، وقال بحدوث العالم مخالفًا للمعلم الأول القائل بقدمه.

ولو تأملنا ما يقوله الكندي عن علل الوجود لوجدنا أنه يقول: " بعلة أولى فاعلة وخالقة لكل ما في الكون، وبهذا يخالف أرسطو، لأن قضية الخلق من عدم لم تعرفها الفلسفة الأرسطية على الإطلاق "(٣).

والصلة بين الله والعالم عند الكندي صلة بين الخالق والمخلوق، وبالتالي فهي صفة خلق وإيجاد وتدبير، وهذا يخالف ما عليه أرسطو الذى يرى أن الصلة هي صلة تحريك ثم عشق للمحرك الأول

---

(١) الجانب الإلهي/ د. محمد البهي / ص ٣٠٤ .

(٢) تصور ابن سينا للزمان وأصوله اليونانية/ د. علاء الدين محمد عبد المتعال / ص ٩٩.

(٣) قضية التوحيد بين الدين والفلسفة / د. محمد السيد الجليند / ط. مكتبة الشباب بالقاهرة / ط. الرابعة سنة ١٩٨٦ م / ص٧٩ .

الذى لا يعلم شيئًا عن العالم، ولا يعنيه العالم من قريب أو بعيد (١).

كذلك يرى الدكتور/ البهي: أن وساطة الكندي لا يمكن أن تكون ترديداً للأفلاطونية المحدثة لسببين:

أ- " أسـلوب التعبير عن الجانب الممتاز في الوجود، فبينما نراه عند الكندي بالواجب نراه في الأفلاطونية بالواحد أو بالطبيعة العليا، وبينما نجد الجانب المقابل له في تعبير الكندي بالممكن نجده في الأفلاطونية المحدثة بالمادة.

ب- إننا نجد تصـور الوجود عند الكندي ثنائيًا بين واجب وممكن، بينهما هوة ملأها بالعقل والنفس، بينما الأفلاطونية المحدثة لم تفرض طرفين في الوجود بينهما هوة، بل ربطت الوجود كله في سلسلة متصلة الحلقات، ولذا عرفت محاولتها الفلسفية هذه في شرح اتصال الوجود بعضه ببعض بوحدة الوجود دون أن تعرف بالثنائية " (٢).

من الواضـح إذن أن الكندي لم يتأثر بنظرية الفيض كما في الأفلاطونية المحدثة، ولم يأخذ بنظرية الصدور، إذ إنه قال بمبدأ الخلق من لا شيء، وأن العالم مبدع، وأنه فعل الله تعالى، أبدع دفعة واحدة، وهذا يخالف ما ذهبت إليه الأفلاطونية المحدثة التي قالت بالفيض وبالتدرج في وجود الموجودات.

وهنا أختلف بعض الشـيء مع الدكتور العراقي، حينما حاول تقييم محاولة الكندي هذه بأنه لم يأت بجديد في علاجه لهذه المشكلة إلا في قليل من الزوايا والجوانب.

يقول الدكتور العراقي: "ولكن ما نقصـده هو القول بأنه من واجب الباحثين في فلسـفة الكندي ألا يهللوا إعجابـًا بمجرد مخالفته لأرسـطو في رأى أو أكثر، بل أن يقيموا آراءه بعد دراسـتها وتحليلها تحليلاً دقيقـًا، بدلاً من أن يركزوا على معيار معين يتمثل في مدى المتابعة لأرسـطو أو مخالفته، لأن

---

(١) ينظر في ذلك: المذاهب اليونانية الفلسـفية في العالم الإسـلامي / دافيد سـانتيلانا / تحقيق د. محمد جلال شـرف / ط. دار النهضة ببيروت سنة ١٩٨١م/ ص ٧٤، وأيضـًا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية/ د. محمد عبد الرحمن مرحبا/ ط. عويدان ببيروت / ط. الثالثة سنة ١٩٨٣م / ص ٢٠٣ .

(٢) الجانب الإلهي / د. البهي / ص ٣٠٥ .

هذا المعيار في نظرنا إنما هو معيار خاطئ في أكثر زواياه، إن لم يكن في كل زواياه ". [١]

لقد ناقض الدكتور/ العراقي نفسه هنا حينما قرر قبل هذا الكلام أن برهنة الكندي تقوم في جوهرها على أدلة كلامية يضيف إليها أدلة قرآنية يتصور أنها تساند رأيه في القول بالحدوث، حقًا لو كان الدكتور العراقي موضوعيًا ما قرر هذا الكلام، أو ليس في التمسك بالنص القرآني ومتابعة الأدلة الكلامية ما ينبئ عن تمسكه بعقيدته وأصالته الفكرية وعدم اقتفائه أثر الفلسفات الأجنبية على طول الخط؟

ثانياً: الفارابي:

مما لا شك فيه أن للفارابي مجهوده الكبير والواضح في معالجة مشكلة الألوهية وما يتعلق بها من وجود أو صفات أو صلة بين الله والعالم.

ولو تأملنا ما قاله الفارابي في هذه القضية لوجدنا بعض النقاط الهامة والتي لابد وأن نقف عندها.

ففي البرهنة على وجود الله بدليل الوجوب والإمكان، نجد فيه أثراً أرسطيًا، لأن أرسطو قال بالإمكان والوجوب، وإن لم يقل فقد قال بالقوة والفعل، وبرهان العلة والحركة قال بهما أرسطو أيضًا للاستدلال على المحرك الأول[٢].

وفى الصفات الإلهية نرى أن الفارابي قريب الشبه بإله أرسطو[٣] مع الاختلاف معه في صفتي العلم والقدرة، كما أن التوحيد بين الذات والصفات نرى فيه أثراً إسلاميًا وخاصة المعتزلة.

وفى خلق الموجودات أو نظرية الفيض والصدور قال الفارابي بأن الله واحد لا تصدر عنه كثرة، ولم يذكر لنا ما هو المانع أو يدلل عليه، وجعل صدور العالم عن الله أساسه العلم، وليس فيه إرادة أو قصد

(١) مذاهب فلاسفة المشرق / د. محمد عاطف العراقي / ط. دار المعارف بمصر/ ط. الخامسة سنة ١٩٧٦ م/ ص ٦٣ .

(٢) يراجع في ذلك: من الفلسفة اليونانية / د. محمد مرحبا / ص ١٩٨: ٢٠٠، وتاريخ الفلسفة العربية / د. جميل صليبا / ص ٧٦.

(٣) يراجع في ذلك: ما بعد الطبيعة/ أرسطو / م ١٢ / ف٦، وتاريخ الفلسفة اليونانية / يوسف كرم / ص ١٥٩، ١٦٠، والفلسفة الإغريقية / د. محمد غلاب / ط. مكتبة الأنجلو المصرية ص ٧٨، ٧٩ .

أو قدرة، لأن الفيض حدث تلقائيـاً أو ضـــرورة، وقوله بصـــدور الموجود الثاني عن العلم الإلهي فيه تلميح بقدم العالم.

فالفارابي أراد أن يســـد الفجوة بين الدين والفلســـفة فانزلق في بعض المتاهات التي أثارت عليه السخط من قبل العامة والخاصة، فأراد التغلب على مشكلة قدم العالم فانزلق فيها، وحاول ربط المادة بالعقل والواحد بالكثرة، فاستعان بالأفلاطونية الحديثة، وترك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَـيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (١)، ونراه يبذل مجهوداً كبيراً في كيفية صـدور المادة عن العقل، وينتهى إلى حيث ابتدأ بدون نتيجة، لأنه في النهاية يرى أن العقل الفعال هو الذى انحدرت منه المادة والصـورة، أو العقل الأول نشأت منه بقية العقول والأجسام، ولم يوضـح لنا كيفيتها سواء في العقل الأول أو العاشر لأنهما عقلان وصدرت عنهما المادة.

وهو بهذا تصور أنه وفق بين الدين والفلسفة ليرضى الطرفين، إلا أن هذا التوفيق كان غير مستساغ في كثير من المسائل.

وإن كـان بعض شـــراح الفـارابي قـد تصـــوروا أن نظريـة الفيض لـديه هي متـابعـة منه لأفلاطون، والأفلاطونية المحدثة(٢)، إلا أنه في الحقيقة يختلف في أمور عدة هي:

١- إن القسمة الثنائية للوجود عند أفلاطون(٣) والتمييز بين الأزلية اللازمانية للواحد الأول والعقل الفائض عنه، والنفس الكلية عند أفلوطين(٤)، وعلاقة الزمان بالنفس يختلف عن تصوير الفارابي للوجود.

فإذا كان الفارابي قد قسم الوجود إلى واجب بذاته وممكن بذاته، وإذا كان قد جعل المرتبة الثانية من

---

(١) سورة يس/ الآية ٨٢ .

(٢) تاريخ الفلسفة العربية / حنا الفاخوري، ود. خليل الجر / ط. بيروت / ط. الثانية سنة ١٩٦٣ م/ ص ٣٩٠: ٣٩٢

(٣) ونعنى بذلك عالم المثل وعالم المحسوسات.

(٤) يراجع في ذلك: الفلسفة الإغريقية / د. محمد غلاب / ص ٢٥١، وتاريخ الفكر الفلسفي / د. محمد على أبو ريان / ط. دار الجامعات المصرية / ص ٢١٢ .

الموجودات تنقسم إلى عالمي الخلق والأمر[١]، فإن هذا التصور يختلف عن تصور فلاسفة اليونان.
" فالفارابي اعتبر أن المرتبة الثانية من الموجودات هي مرتبة للإيجاد والإبداع اللازمانيين والذى يحوى سائر مراتب الموجودات هابطـًا من عالم المجردات اللازماني (عالم الأيس) إلى عالم الماديات الزماني (عالم الخلق) " [٢].

٢- لم يذكر فلاسفة اليونان بما فيهم أرسطو أن الوجود اللازمانى كائن فاسد[٣] في حين أن الفارابي قد ذكر ذلك موضحـًا أن كون وفساد الموجودات اللازمانية إنما يحدث في الآن المحض بأمر الله [٤]، ومع أنه يتفق مع فلاسفة اليونان جميعـًا في أن كل مركب فهو كائن فاسد في الزمان، إلا أنه يؤكد على مالم يذكره أي واحد منهم، وهو أن المتكون من بسيطين فقط، إنما يحصل كونه وفساده في الآن المحض اللازمانى [٥].

٣- يختلف الفارابي عن فلاسفة اليونان الثلاثة: أفلاطون[٦] وأرسطو[٧] وأفلوطين[٨] في أن تصور وجود الزمان تال لوجود الحركة أو حادث عنها [٩]، وبذلك اختلف عن الكندي (أيضـًا) الذى ذكر

---

(١) عيون المسائل / الفارابي / ص ٥١، وفصوص الحكم / ص ٦٨ ٠

(٢) تصور ابن سينا للزمان وأصوله اليونانية / د. علاء عبد المتعال / ص ١٢٢ ٠

(٣) من الفلسفة اليونانية / د. مرحبا/ ص ١٩٨ ٠

(٤) يراجع في ذلك: المسائل الفلسفية والأجوبة عنها / الفارابي/ ط. مكتبة الخانجى بالقاهرة / ص ٩٠: ٩٣، وأيضـًا: الفارابي / جوزيف الهاشمي/ ط. المكتب التجاري للطباعة والنشر ببيروت / ص ٩٨ ٠

(٥) تصور ابن سينا للزمان / د. علاء عبد المتعال / ص ١٢٢ ٠

(٦) يراجع في ذلك: الزمان في الفلسفة والعلم / د. يمنى طريف الخولى / ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٩٩م / ص ٧١، ٧٢، والمعجم الفلسفي / د. مراد وهبة/ ص ٤٨ ٠

(٧) يراجع في ذلك: السماع الطبيعي / أرسطو / ص ٢٥٥ب، والزمان الوجودي / د. بدوى / ص ٥٤ ٠

(٨) يراجع في ذلك: تاسوعات أفلوطين / ص ٢٧٩، والفلسفة اليونانية / د. أميرة مطر / ص ٤١٨ ٠

(٩) يراجع في ذلك: المسائل الفلسفية / الفارابي/ ص ٩٣، ٩٤، وأيضـًا: عيون المسائل / ص ٧٠، ٧١ ٠

أن العالم والحركة والزمان قد بدأت دفعة واحدة بلا تقدم لأحدهما على الآخر [١].

٤- الوجود اللازمانى عند الفارابي يشبه في تصوره الذى وجدناه عند أفلوطين[٢] مع اختلافين هما:

أ- الوجود اللازمانى عند الفارابي كائن فاسـد في الآن المحض بالنسـبة للمرتبة الثانية من الموجودات بما فيها الجواهر العقلية والروحية المفارقة.

ب- تحديد الفارابي لبدء الإيجاد من جهة واجب الوجود بذاته، لا من جهة كون واجب الوجود قد حصل من علمه وجود الموجودات اضطراراً – كما تصور أفلوطين – بل إن حصول الموجودات عنه إنما تم بعلمه وإرادته ورضاه، ولا تصدر الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضا بصدورها وحصولها [٣].

٥- ملاحظة الفرق بين الفيض الأفلوطيني وبين الكون والفساد عند الفارابي، فالفيض عند أفلوطين لا يتناهى، بمعنى أنه أزلي في انبثاقه عن الواحد [٤]، بينما الكون والفسـاد عند الفارابي بمعنى أنه اللازمان، وهذا الكون والفساد إذا ما نظر إليه الكائن الزماني لم يحط بطرفيه، وبالتالي فهو بالنسبة لعالم الخلق وجود لا يتناهي [٥].

ومما هو معروف أن قضية البدء الزماني بالنسبة للعالم ترتبط بمفهوم الكون والفساد عند الفارابي،

---

(١) يراجع في ذلك: رسـائل الكندي / د. أبوريدة / ص ٢٠٤، والكندي وفلسـفته / د. أبوريدة / ط. القاهرة سـنة ١٩٥٠م / ص ٧٢، والفلسفة الإسلامية/ د. فيصل بدير عون / ط. مكتبة الحرية بالقاهرة – جامعة عين شمس سنة ١٩٨٢م/ ص ١٤٢ .

(٢) يراجع في ذلك: تاسـوعات أفلوطين / ص ٢٧٥، وأفلوطين (رائد الوحدانية) / د. غسـان خالد / نشـر عويدات ببيروت / ط. الأولى سنة ١٩٨٣م / ص ١٥٠، وما بعدها .

(٣) عيون المسائل / الفارابي / ص ٦٧ .

(٤) يراجع في ذلك: خريف الفكر اليوناني / د. عبدالرحمن بدوى / ص ١٠٦، وأفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته / د. ميرفت عزت / ص ٣١٨ .

(٥) يراجع في ذلك: المسائل الفلسفية / الفارابي/ ص ٩٣، ٩٤ .

من حيث إنه يرى: " أن الكون في حقيقته إما أن يكون تركيبًا، أو شبيهًا بالتركيب، وكذلك الفساد إما انحلال، أو شبيه بالانحلال، ويعتمد الأمر في الحالين على الأجزاء ذاتها، فمتى كانت كثيرة كان انعدامها أو تكونها يحتاج إلى زمان أطول " (١).

وبذلك فإن أهمية الزمان في نظر الفارابي تكمن في حدوث الكون والفساد خلاله، لأنه مما لا شك فيه أن أقل ما يقع عليه التركيب والانحلال شيئان، لأن الشيء الواحد لا تركيب فيه، ولا انحلال، وإن كل عملية تلزمها دلالة التركيب والتحليل تكون في الزمان حتمًا.

يقول الفارابي: " والتركيب والتحليل الذى يحدث بشيئين فقط، إنما يكون في الآن المحض، والذى يكون لأشياء أكثر من اثنين إنما يكون في زمان، وطول ذلك الزمان وقصره يكون بحسب كثرة تلك الأشياء وقلتها " (٢).

وبذلك فإن النوع الثاني من الكون والفساد عند الفارابي هو للموجودات الزمانية المادية التي تتكون وتفسد في الزمان.

يمكن القول إذن بأنه: " عند الحديث عن الزمانيات، تكون بصدد تصور الماديات المحسوسة الحادثة الفانية، وهذه التفرقة يحرص الفارابي على ذكرها للفصل بين عالمي الخلق والأمر " (٣).

٦- وجود القدرة الإلهية (بحسب تصور الفارابي) والتي تمثل فارقًا أساسيًا بينه وبين أفلوطين، وذلك في قوله: " لحظت الأحدية نفسها فكانت قدرة، وتلك القدرة يترتب عليها وجود العلم الثاني"(٤).

وذلك في حين أن أفلوطين لم يذكر في نظرية الفيض ما يشير إلى وجود القدرة للأول الذى تفيض عنه الموجودات الأخرى.

---

(١) فيلسوفان رائدان (الكندي والفارابي) / د. جعفر آل ياسين / ط. دار الأندلس / ط. الثانية سنة ١٩٨٣ م / ص ١٠٦، ١٠٧ .

(٢) المسائل الفلسفية / الفارابي/ ص ٩٣ .

(٣) تصور ابن سينا للزمان / د. علاء عبد المتعال / ص ١٢٤ .

(٤) فصوص الحكم / الفارابي / ص ١٣٧ .

وهنا نلاحظ من خلال النص السابق للفارابي أنه يضع ترتيبًا تنازليًا لعالم الأمر بحسب تصوره، ومما تجدر إليه الإشـــارة هنا هو أن الإيجاد عند الفارابي إنما لا يكون إلا بقدرة الله، وها هو فارق آخر بين الفارابي وأفلوطين يوضح أصالته الإسلامية.

والحق أن الفارابي ينســب التأثير في الكون كله لله، وماهده الفكرة عنده إلا تعبيراً لنقل أثر هذا الواحد المطلق إلى هذا العالم المشاهد، والدافع الأول والأخير لقوله بهذه النظرية هو إشكالية توهمه بقيام صعوبة ذهنية في تصور صدور الكثرة الكثيرة عن الواحد من كل وجه [(١)].

وبهذا يمكن اعتبار الفارابي واحداً من أكبر فلاسفة المسلمين الذين رجحوا الجانب الميتافيزيقي في فلسفتهم الإلهية، إلا أن تصوره للوجود قد شاعت فيه النزعة التوفيقية بين الفلسفة والدين، وإن لم تخل من ترجيح الجانب الديني على الجانب الفلسفي.

ولســت في ذلك مدافعًا عن الفارابي، أو عن نظرية الفيض عنده، حيث إنى أرجأت الأمر في الرد على هذه النظرية مبينًا موقف الإســلام منها في الفصــل الأخير من البحث، ولكن ما أردت أن أنبه عليه هنا هو ذكر الاختلافات التي تبرز أصالة الفكر الإسلامي ورسوخ أقدامه، ومكانته بين الفكر الفلسفي قاطبة على الساحة العالمية.

<u>ثالثاً</u>: <u>ابن سينا</u>:

يعتبر ابن سينا متتبعًا لمنهج الفارابي وسائراً على دربه حتى في طريقة تصوير النظرية، فقد التزم في (النجاة) ما التزمه الفارابي في (عيون المسائل)، وهو أن هذا التصوير كان ملتزمًا للتعبيرات الفلسفية، والتزم في كتابه (رسائل في الحكمة والطبيعيات) ما التزمه الفارابي في (فصوص الحكم) وهو أن تصوير نظرية الفيض كانت الســمة البارزة فيه هو الأســلوب الديني في التعبير، ولم يفترق عن الفارابي إلا في وضوح الفكرة وإظهارها في ثوب يعجب الناظرين.

كما لاحظنا أيضــًا أن ابن ســينا جمع في نظريته حول خلق العالم عدة مذاهب مختلفة المصــادر والاتجاهات، فقد جمع بين فلســفة أرسـطو وأفلاطون وأفلوطين، وحاول أن يوفق بينهم وبين خلفيته

---

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام / دي بور / ترجمة د. أبوريدة / هامش ص ٢١.

الدينية ممثلة بنظرية الخلق كما وردت في القرآن، وها هي أهم الاختلافات أيضـــًا بينه وبين الفكر اليوناني في هذه النظرية .

" فهو لم يقل بالقدم على النحو الذى ذهب إليه أرسطو، ولا بالحدوث على النحو الذى ذهب إليه علماء الكلام، لأنه لو أخذ برأي أرسـطو على علاته لخالف مبادئ الدين، ولو أخذ برأي علماء الكلام الذين قالوا بإله قديم خلق العالم من لا شـيء بمشيئته وإرادته، لخالف ما استقر عليه رأيه من المبادئ الفلسفية "[١].

وليس شـــيء أدل على هذا من أنه قال بالإبداع، وهو أن يكون للشـــيء وجود مطلق عن ســـبب بلا متوســـط، فيكون الشـــيء لا عن مادة ولا عن زمان ســـابق، وهو يقابل التكوين (إيجاد الموجودات المادية) من جهة، ويقابل الإحداث (إيجاد الموجودات الزمانية) من جهة أخرى، ولذلك كان معناه عقليًا بحتًا، وكان أسمى صوره مالم يكن بعلة متوسطة، وإنما يصدر عن العلة الأولى مباشرةً.

وأتفق مع الباحثين الذين قرروا أن القول بالإبداع يمثل: " وقفة إسلامية متميزة لا تعتمد على أسس مســـتقاة من التراث اليوناني في أي من مذاهبه، خاصـــةً الأرســـطي والأفلوطيني منها، وإنما ترجع إلى أصول إسلامية مستقاة من واقع الصقل الذهني المترتب على الاحتكاك بمفاهيم العقيدة الإسلامية"[٢].

وفى نفس الوقت الذى ينقد فيه ابن ســـينا نظرية المتكلمين، فإنه ينقد أيضـــًا تصـــور الملحدين من الفلاسفة الطبيعيين الذين يقولون: إن العالم قديم بالذات، بينما لا يوجد غير قديم بالذات واحد، وهو الباري تعالى.

غير أن هنالك من الباحثين من يرى أن تمييز المتكلمين بين القديم والحادث أكثر مطابقة للتصـــور الديني، من ابن ســـينا الذى: " يبطن تصـــوراً وثنيـًا يونانيـًا لإله تتحكم فيه الضـــرورة أو الإلزام أو الوجوب، بحيث يجب أن تأتى أفعاله القديمة منذ القدم دفعة واحدة لكى لا تتعطل إرادته، مما يترتب

(١) تاريخ الفلسفة العربية / د. جميل صليبا / ص ٢٣٠ .

(٢) مقالات في أصالة المفكر المسلم / د. فوقية حسين / ط. دار الفكر العربي بالقاهرة / ط. الأولى سنة ١٩٧٦ م / ص ١٣١ .

عليه قدم العالم أيضـًا، فيكون بذلك نداً لذاته تعالى من هذه الجهة " [١].

وحتى القول بخلق العالم عن طريق الصدور أو الفيض، بالرغم من أنه يلتقى مع تعاليم الدين (فكرة الخلق من عدم على الأقل) فإن الدكتور/ إبراهيم مدكور يرى أن: " هذا الخلق يكاد يكون صوريـًا، لأنه لا يدع مجالاً للحرية والاختيار، ويخضع الخالق جل شأنه للضرورة ونظام الكون العام"[٢].

والقول بأن تمييز المتكلمين بين القديم والحادث أكثر مطابقةً للتصـــور الديني للإله الذى يخلق الحوادث متى شـاء صـحيح، إلا أن الذين تصـوروا أن في ذلك اتهامـًا بالكفر لابن سـينا انطلاقـًا من هذا المفهوم، إنما مرده إلى الخلط بين القديم بالذات والقديم بالزمان.

فابن سـينا: إذا كان قد أخذ شـيئـًا من أرسـطو أو أفلاطون، فإنه إما أن يفرغ ما يأخذه من مضـمونه الفلسفي اليوناني، ويبقى على القوالب والأشكال فحسب، والتي سرعان ما تكتسب محتوى إسلاميـًا جديداً، أو أنه يوجه الأفكار التي يأخذها توجيهـًا جديداً يبعد بها كثيراً عما يقصده فلاسفة اليونان.

" وقد لاحظنا على سبيل المثال موقفه من نظرية المادة والصورة الأرسطية، فعلى الرغم من أنه يقول مع أرسطو بقدم المادة والصورة، إلا أنه يفترق عنه كثيراً في النتائج التي تؤدى إليها نظريته، لأن أرسطو يقول بالمادة والصورة ليفسر التغير في عالم قديم أزلي، بينما يستخدم ابن سينا الفرض نفسه ليفسر الخلق كما جاء به القرآن، فما الوجود إلا اتصال المادة بصورتها، والعدم انفصاله عنها، والصورة موجودة أزلاً في العقل الفعال الذى يعطيها فيتحقق الكون، ويسلبها فيحدث الفساد "[٣].

---

(١) الله والعالم والصـلة بينهما عند ابن سـينا / د. محمد ثابت الفندى / (الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا) / ط. القاهرة سنة ١٩٥٢ م / ص ٢٠٥ .

(٢) الشـفاء (الإلهيات) / ابن سـينا / تحقيق الأب قنواتي، ود. سـليمان دنيا وآخرين / تقديم د. إبراهيم مدكور / ط. المطبعة الأميرية بالقاهرة سنة ١٩٦٠م/ ج١ / المقدمة ص ٢٣ .

(٣) فكرة الزمان في الفكر الإسـلامي خلال القرن الرابع الهجري (ابن سـينا – الرازي – المعرى) / إبراهيم عبد الزهرة عاتى / رسالة ماجستير – كلية الآداب – جامعة عين شـمس سنة ١٤٠٠هـــ – ١٩٨٠م / إشراف أ د. نازلى إسماعيل حسين / ص ٣٥٧ .

وليس هذا فحسب، بل إن لجوءه لنظرية الفيض وقوله بخلود النفس، ما هو إلا ابتعاد عن أرسطو، ومحاولة لتشكيل موقفه الفلسفي حسبما توحي به عقيدته الدينية.

ولذا فإننا نستطيع أن نقول: " إن ابن سينا إذا اتفق مع أرسطو فبالطرق والوسائل، ولكنه يختلف عنه في الغايات والمقاصد، حتى أن هذا الموقف قد أثار عليه حفيظة الفلاسفة المسلمين في الأندلس، لأن ابن سينا في رأيهم لم يكن أمينـًا على أفكار (المعلم الأول)، وأن في كتاب (الشفاء) أفكاراً كثيرة لم ترد عنه "(١).

وبالرغم من أن ابن سينا قد عرض لنفس المذاهب التي تعرض لها أرسطو إلا أنه: " لم يرد عليها جميعها، بل إنه أبطل ما يرفضه منها، وقد أضاف إليها تصور المتكلمين للزمان، وبخاصة الأشاعرة (٢)، ومن الواضح أيضـًا أنه اتبع أسلوب البرهنة الجدلية في إبطاله للحجج التي استند إليها أصحاب تلك المذاهب التي رفضها، وذلك بأسلوب يرتبط بالمذهب الذى تبناه بعد ذلك، كما خالف أرسطو أيضـًا في كيفية لحوق الزمان بالحركة، وخالفه في تناوله لمشكلات وجود الزمان وصلته بالعدم والوجود، فاستفاد من الفلاسفة السابقين عليه بوضعه لمبدأ الإمكان واصفـًا به الزمان، وهذا مالم يفعله أي فيلسوف سبق ابن سينا " (٣).

فابن سينا قد ابتعد عن أرسطو ومزج آراءه بآراء أفلاطون، ليجعل إلهياته مطابقة لأصول الدين، إلا أنه: " لم يستطع أن يثبت حدوث الإمكان، ولا أن يجعل صفات الإله مطابقة لصفاته الموحى بها

---

(١) من أفلاطون إلى ابن سينا / د. جميل صليبا / ص ٧، ٨ .

(٢) الأشاعرة هم: أتباع أبى الحسن الأشعري المولود بالبصرة سنة ٢٦٠هـ، والسمة الرئيسة التي يتسم بها مذهبهم هي (إخضاعهم العقل للدين)، فإنهم لم يضعوا أصولاً للعقيدة الإسلامية تقوم على العقل كما فعل المعتزلة، بل وضعوا منهجـًا يقوم أساسـًا على النقل، لأنهم رأوا أن الكتاب والسنة صريحان وواضحان في هذه المسألة. يراجع في ذلك: طبقات الشافعية الكبرى / السبكي / ط. دار المعرفة للنشر والتوزيع ببيروت / ط. الثانية / ج ٢ / ص ٢٤٥، والخطط / المقريزي / ط. مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة / ج ٢ / ص ٣٥٨ .

(٣) تصور ابن سينا للزمان/ د. علاء عبد المتعال / ص ١٤٦، ١٤٧ .

تمام المطابقة " [١].

ولهذا فإن ابن ســينا قال بأزلية العالم، وفى نفس الوقت أثبت وجود فاعل أول خالق يحدث عنه العالم بالذات لا بالزمان، فأثبت قديمًا واحداً بالذات، ولكنه أجاز وجود عدة قدماء بالزمان.

وربما كان هذا الموقف الســينوى هو الجديد الذى أســهمت به الفلســفة الإســلامية في التاريخ الفلسفي، وهو الذى يستطيع أن يسد الثغرة، ويخفف من ذلك الاستقطاب الحاد الذى حدث بعد ذلك بين الفلاسفة الماديين والمثاليين في الفلسفة الحديثة على وجه الخصوص [٢].

ولست في ذلك مدافعـًا عن النظرية، فالنظرية لها نقادها إلى أن يشاء الله، ولا مدافعـًا عن الشيخ ابن سينا، خاصـةً وأنه انتابه هجوم شـديد في هذه النظرية شـأنه في ذلك شـأن كل الأفكار البشـرية التي تكون عرضـة للخطأ أو القصـور، ولكن لكي أعطي للشـيخ (خاصـةً وأنه بين يدى ربه) بعضـًا من إسـهاماته الفكرية الأصيلة التي أسداها لتاريخ الفكر الإنساني عامةً والإسلامي خاصةً.

هذا هو مجمل ما قاله الفارابي وابن سـينا في الصـدور والقدم، وإن كان هذا يتعارض مع النصـوص الدينية، إلا أنهما أرادا التوفيق بين الدين والفلســفة، ولكنهما لم يوفقا، من أجل أنهما ضــحيا ببعض النصوص لحساب الفلسفة مما عرضهما للهجوم والتكفير.

---

(١) من أفلاطون إلى ابن سينا / د. جميل صليبا / ص ٩٩، ١٠٠ .

(٢) لقد كان تأثير ابن ســينا واضــحـًا عند روجر بيكون الذى كان معجبـًا به أشـد الإعجاب، إلى حد أنه كان يعده خير ممثل للفكر العربي، وكذلك توما الإكوينى الذى كان ســينويـًا في البداية، ثم تحول إلى معارض له فيما بعد، وقد أخذ عنه أشياء عدة بنصها أو بشيء مع التعديل. مقدمة لإلهيات الشفاء / د. ابراهيم مدكور / ج١ / ص ٢٨.

الفصل الثاني

أثر النظرية على غلاة الصوفية والشيعة

وفيه ثلاثة مباحث:

تمهيـــد

تعتبر السمة الرئيسة لفلاسفة التصوف هي مزج أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية، ويستخدمون في التعبير عنه مصطلحـًا فلسفيًا يستمدونه من مصادر متعددة.

" وقد ظهر هذا التصوف في الإسلام بوضوح منذ القرنين السادس والسابع الهجريين، واستمر بعد ذلك عند أفراد من متفلسفة الصوفية حتى عصر ليس ببعيد، ولما كان هذا اللون من التصوف ممتزجـًا بالفلسفة، فإنه قد تسربت إليه فلسفات أجنبية متعددة، وذلك لا ينفي أصالته، لأن صوفيته تمثلوا هذه الثقافات وحافظوا في نفس الوقت على استقلاليتهم في مذاهبهم باعتبارهم مسلمين، وثمت طابع آخر يميز هذا التصوف الفلسفي، وهو أنه تصوف غامض ذو لغة اصطلاحية خاصة، ولا يمكن اعتباره فلسفة، حيث إنه قائم على الذوق، كما لا يمكن اعتباره تصوفـًا خالصـًا، لأنه يختلف عن التصوف الخالص، في أنه معبر عنه بلغة فلسفية ينحو إلى وضع مذاهب في الوجود "[١].

وقد عرف متفلسفة الصوفية الفلسفة اليونانية ومذاهبها كمذاهب سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقية، كما عرفوا الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ونظريتها في الفيض والصدور، ووقفوا على فلسفة فلاسفة الإسلام، وتأثروا بمذاهب غلاة الشيعة وإخوان الصفا[٢]، وهذا كله إلى جانب علمهم الواسع بالعلوم الشرعية، فهم إذن ذو طابع موسوعي، وثقافتهم ذات مكونات متعددة متباينة أحيانـًا.

---

(١) مدخل إلى التصوف الإسلامي / د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني / ط. دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة / ط. الثالثة سنة ١٩٧٩ م / ص ١٨٧ ٠

(٢) إخوان الصفا: هم جماعة من الفلاسفة الشيعيين، جمع بينهم الود والوفاء كما يفهم من اسمهم، دونوا إحدى وخمسين رسالة في الفلسفة ينشرون بها آراءهم، ويبدو فيها تأثرهم بالأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية والغنوصية. الموسوعة الفلسفية / د. الحفني / ص ٣٣ ٠

" وليس من شـك في أن فلسـفة أفلوطين في المعرفة كان لها أثرها في التصوف الإسـلامي، وكذلك كان لها بما تحويه من نصــوص[١]، أثرها على الصــوفية المتفلســفين من أصــحاب الوحدة ومن نحا نحوهم"[٢].

فلقد امتزج لدى هؤلاء جميعـًا التصـوف بالفلسـفة، وأصـبحت النزعة الإشـراقية منهجـًا يفسـر من خلاله: " مشـكلة الذات والصـفات، والصـلة بين الله والعالم، والفيض أو الصـدور في الخلق، والعلاقة بين الله والإنسان، كما ظهرت في ضوء ذلك بعض النظريات الصوفية الفلسفية ذات الغنوص الإشـراقي كوحـدة الوجود، والحقيقـة المحـمديـة [٣]، والحلـول والاتحـاد، وغير ذلـك ممـا لـم يكن معروفـًا بين أوساط الصوفية من قبل " [٤].

وكما أثرت فلسفة أفلوطين في أفكار فلاسفة المتصوفة، كذلك أثرت أيضـًا على غلاة الشيعة.

يقول الـدكتور / كـامـل مصــطفى الشــيبى[٥]: " ومن الأمور التي لم يلتفـت البـاحثون إليهـا توافق

---

(١) الغنوصـية: مذهب تلفيقي يجمع بين الفلسـفة والدين، ويقوم على أسـاس فكرة الصـدور ومزج المعارف الإنسـانية بعضـها ببعض، ويشـتمل على طائفة من الآراء المضـنون بها على غير أهلها، ولفظ الغنوص بأصـله اليوناني يعنى العلم بلا واسطة الناشئ عن الكشف والشهود، أو هو التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا. يراجع في ذلك: المعجم الفلسفي / مجمع اللغة العربية / ص ١٣٣، ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام / د. النشار / ج ١/ ص ٢٣٤ ٠

(٢) بين الأصالة والمعاصرة / د. محمد أحمد عبد القادر / ط. دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية سنة ١٩٩٥م / ص ٢٢٠.

(٣) الحقيقة المحمدية: هي أكمل الصـور الإلهية التي تتحقق فيها أصـل معانى الإنسـانية، أو بمعنى آخر هي: الحقيقة الإلهية الكلية السارية في الوجود، وهى ممثل العناية الإلهية التي تحفظ على العالم كيانه وتدبيره ٠ في التصوف الإسلامي وتاريخه / نيكلسون / ترجمة د. أبو العلا عفيفي / ط. لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٥٦ م / ص ١٢٦ ٠

(٤) تاريخ الفلســفة الإســلامية / هنري كوربان/ ترجمة مروة نصــير، وحســن قبيســي/ ط. عويدات ببيروت ســنة ١٩٦٥م/ ص ٣٢٥ ٠

(٥) هو: باحث عراقي ولد في الكاظمية، ثم نال شــهادة الدكتوراه من جامعة كمبردج في بريطانيا، ومن أهم مؤلفاته: الصلة بين التصوف والتشيع ٠

المتصوفة والشيعة " [١].

ومع أننا نختلف مع هذا الكلام[٢]، إلا أننا ما نريد أن ننبه إليه هنا هو أن فلاسفة الصوفية، ومن قبلهم الإسماعيلية [٣] تأثروا جميعًا بنظرية الفيض في الأفلاطونية المحدثة.

" فالحقيقة المحمدية تشبه العقل الأول الصادر عن الواحد في فلسفة أفلوطين الذى قال بوجود نبي واحد، خلقه الله على صورته، ويظهر في صورة جديدة في كل زمان " [٤].

ويرى الدكتور محمد مصطفى حلمى: أن مثل هذه الآراء قد تكون مردودة إلى أصل زرادشتى[٥] أقدم فيقول: " ولعل هذه العقيدة قد انتقلت فيما انتقل من تراث الفرس القديم إلى المسلمين وإلى النصارى الذين أظلهم حكم الإسلام، فعملت عملها، وآتت أكلها عند

---

(١) الصلة بين التصوف والتشيع / د. كامل مصطفى الشيبى / ط ٠ دار المعارف سنة ١٩٦٩ م / ج٢/ ص ٣٣٩ ٠

(٢) حيث إنه توجد اختلافات جذرية عدة بين الصوفية والشيعة، وعلى سبيل المثال في العلم اللدنى والعصمة والإمام... إلخ.

(٣) الإسماعيلية: نسبة إلى زعيمهم محمد بن إسماعيل بن جعفر، ويزعمون أن أدوار الإمامة انتهت به، إذ كان هو السابع بن محمد صلى الله عليه وسلم، وأدوار الإمامة سبعة عندهم. فضائح الباطنية / الغزالي / تحقيق د. نادى فرج درويش / ط. المكتب الثقافي بالجامع الأزهر/ ص ١٦ ٠

(٤) نظريات الإسلاميين في الكلمة/ د. أبو العلا عفيفي/ بحث بمجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة سنة ١٩٣٤م/ المجلد الثاني/ ج ١/ ص ٤٧ ٠

(٥) زرادشت: يقال إن ظهوره كان في القرن العاشر أو التاسع قبل الميلاد في بعض الآراء، وفى القرن السادس أو الخامس ق. م في بعض الآراء الأخرى، ولد في أذربيجان، ثم انتقل إلى فلسطين، واستمع إلى بعض أنبياء بنى إسرائيل من تلاميذ النبي إرميا، وتسمى الزرادشتية أحيانًا باسم المازدية، وأطلق المسلمون عليها اسم المجوسية، وهى ديانة عبدة النار، ومن ثم أصبحت المجوسية اسمًا لكل الديانات الفارسية ومنها الزرادشتية. الموسوعة الفلسفية / د. الحفني / ص ٢٢٤ ٠

الشيعة قولاً بالنور المحمدي(١)، وعند الإسماعيلية قولاً بالعقل الأول، وعند المسيحيين قولاً بالكلمة، وعند الصوفية قولاً بالقطب (٢)أو الروح المحمدي أو الحقيقة المحمدية"(٣).

بيد أنه ثمت دقيقة فارقة ينبغي أن نشير إليها هنا وهى أن هذه النظرية عند فلاسفة الصوفية تستند استناداً تاماً إلى الوصول في تجربة الاتحاد، بينما هي عند فلاسفة الإسلام تعنى بنظرية في ترتيب الكون، وكيفية صدوره عن الواحد في صور متتالية يتدفق بعضها من بعض في مراتب، أو بمعنى أوضح أن الفيلسوف يضع أصولاً للنظرية، والصوفي يعيشها في تجربة حية.

وفيما يلى (إن شاء الله) سنحاول أن نتبين أثر هذه النظرية على فلاسفة الصوفية وغلاة الشيعة، وذلك من خلال مدارس صوفية وشيعية متنوعة ومتعددة، وما تركته من أثر في شراح الإشراقية.

---

(١) إن استدلال الصوفية على أن النبي صلى الله عليه وسلم نور بقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا) النساء آية(١٧٤)، لا يغنى عنهم شيئًا، وذلك لأن المقصود بالنور هنا هو النور المعنوي أو القرآن، ومن العجب أن يقول فلاسفة الصوفية بأن الحقيقة نور كنور الملائكة، علمًا بأن النبي ﷺ لم يفضله الله تعالى على الملائكة فقط، بل على سائر الخلق أجمعين. تفسير المنار / محمد رشيد رضا / ط. مطبعة القاهرة / ط. الرابعة سنة ١٣٨٠هـ / ج ٦ / ص ٩٩ .

(٢) القطب: هو الواحد الذى هو موضع نظر الله في كل زمان، أعطاه الطلسم الأعظم من لدنه، وهو الخليفة الباطن وسيد أهل زمانه، وهو أكمل إنسان متمكن في مقام الفردية، ويفيض روح الحياة على الكون الأعلى والأسفل. يراجع في ذلك: التعريفات / الجرجاني / تحقيق. إبراهيم الإبياري / ط. دار الكتاب اللبناني ببيروت / ط. الأولى سنة ١٩٨٥ م / ص ١٧٧، ١٧٨، وأيضًا: هذه هي الصوفية / عبد الرحمن الوكيل / ط. دار الكتب العلمية ببيروت / ط. الرابعة سنة ١٩٨٤ م / ص ١٢٤، ١٢٥ .

(٣) ابن الفارض والحب الإلهي / د. محمد مصطفى حلمى / ط. دار المعارف بمصر / ص ٣٨١ .

المبحث الأول

أثر هذه النظرية على أصحاب التصوف الإشراقي (١) (السهروردى)(٢)

لقد اتخذ التصوف الفلسفي أشكالاً ومظاهر فكرية مختلفة، فظهرت اتجاهات ومذاهب تعبر كل منها عن مظهر فكرى وميتافيزيقي معين، بالإضافة إلى أمشاج مختلفة من الآثار الفارسية، وأفلاطونية

---

(١) التصوف الإشراقي: يقصد به ذاك المفهوم الذى عانى كثيراً من غموض كبير في استعماله عند الفلاسفة قديمًا وحديثًا، على أنه في مجموعه يكاد ينحصر فيما يلى: المفهوم السينوى الذى تبناه ابن سينا، وهو مزيج من الإشراق الأفلاطوني والعرفانية الصوفية عند المسلمين، والمفهوم الأفلاطوني (عالم المثل)، والمفهوم الأفلوطينى الإشراقي الذى يتمثل في نظرية الفيض، والمفهوم الخسرواني الفارسي الذى أشار إليه مزدك بمبدأ النور الأزلي، والظلام الحادث عنه الذى كانت تتبناه طائفة المجوس، والمفهوم السهروردي، الذى يدور حول فكرة النور، وإشراقه على العقول بالمعارف والعلوم الإلهية، خصوصًا عقول تلك النخبة من العارفين الواصلين. يراجع في ذلك: دراسات نقدية في الفلسفة الإسلامية / د. زكريا بشير إمام / ط. دار الجيل ببيروت سنة ١٤١١هـ – ١٩٩١ م / ص ٢٢١: ٢٢٧، وفلسفة وحدة الوجود / د. حسن الفاتح قريب الله / ط. الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة / ط. الأولى سنة ١٩٩٧م / ص ١٢٠: ١٢٢.

(٢) السهروردي: هو الشيخ أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك (٥٤٩ – ٥٨٧ هـ، ١١٥٥ – ١١٩١ م)، ولد بسهرورد بإيران، ومات مشنوقًا في حلب بعد محاكمة بتهمة الكفر بأمر صلاح الدين الأيوبي، ويسميه كتاب السير بالشيخ المقتول، ويدعوه تلاميذه بالشيخ الشهيد، وتسمى فلسفته بالإشراقية، ويشرحها في كتابه الرئيس (حكمة الإشراق) وقد تأثر فيها بما يسميه ابن سينا في قصته الرمزية (حي بن يقظان)، ويعتبر من أوائل متفلسفة الصوفية في الإسلام، ومن أبرز من عرفوا اليونانية وبخاصة الأفلاطونية المحدثة، وكان ملمًا بالحكمة الفارسية والفارابي وابن سينا، وأهم كتبه: حكمة الإشراق، التلويحات، المقاومات، المطارحات، الألواح العمادية، هياكل النور، وغيرها ٠يراجع في ذلك: الموسوعة الفلسفية / د. الحفني / ص ٢٤٨، وتاريخ الحكماء / الشهرزورى / تحقيق د. عبدالكريم أبو شويرب / ط. جمعية الدعوة الإسلامية العالمية / ط. الأولى سنة ١٩٨٨م / ص ٣٧٥: ٣٩٢، وأصول الفلسفة الإشراقية / د. محمد على أبو ريان / ط. مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة سنة ١٩٥٩ م / ص ١٠، والصراع الفكري حول الفلسفة / د. حسن الفاتح / ط. دار الجيل ببيروت سنة ١٤١٢ هـــ – ١٩٩٢ م / ص ٤٨، وشيخ الإشراق (السهروردى)/ د٠ إبراهيم مدكور/ (كتاب تذكاري) / ط. القاهرة سنة ١٣٩٤ هـ – ١٩٧٤ م

محدثة، وأرسطية وشروح مختلطة عليها، وآثار فيثاغورسية، وهندية ومسيحية، وهذا ما يضطرنا إلى تقسيم هذه المظاهر في العصور المختلفة لعناصر التصوف الفلسفي في عصوره المتأخرة إلى مذاهب، حتى يتسنى لنا تناول كل مذهب على حدة.

وبداية المذهب الإشـــراقي في التيار الصـــوفي ظهر في: " بداية العصـــور المتأخرة (أي بعد القرون الخمســـة الأولى) من تاريخ التطور الفكري والثقافي الإســـلامي، وأطلق على أصـــحاب هذا الاتجاه الصوفي الإشراقيون أو الحكماء، أتباع المذهب القائل بحكمة الإشراق " (١).

ويعتبر السهروردى رائد هذا المذهب في التصوف، بل إن التصوف الإشراقي يرتبط ارتباطـًا وثيقـًا باسم هذا الفيلسوف الصوفي المتأخر، فقد وضع أصوله وقوالبه الأساسية، وأصبحت مدرسة الإشراق في المشرق العربي ترتبط باسمه دائمـًا، وإن كان هذا المذهب له أبعاد سابقة عليه سواء يونانية أو غيرها كما ذكرنا.

وربما يرجع أهمية هذا المذهب الإشراقي عند السهروردى، وكما وردت أصوله وقوالبه الفلسفية الذوقية في كتابه: (حكمة الإشـراق)، إلى أنه نزع فيه منزعـًا وسـطـًا بين التصـوف المعتمد على الذوق، والفلسفة المستندة إلى النظر.

والوصـول إلى مثل هذا المسـتوى هو: " مما يوضـح إمكان تحقيق العلاقة بين المحدود والمطلق أو بين المطلق بشـــرط الإطلاق، والمطلق لا بشـــرط الإطلاق، أو بين المتناهي واللامتناهي، أو بين النظامين الطبيعي والإلهي " (٢).

ولعل هذا هو ما دعا السـهروردى أن يمثل اتجاهـًا إشـراقيـًا قويـًا في التصـوف الإسـلامي يقوم على

---

(١) دائرة المعارف الإســـلامية (الترجمة العربية) / ر. أ. نيكلســـون / تحرير مجموعة من الأســـاتذة، ود. عبد الحميد يونس / ط. دار الشـعب بالقاهرة / ج ٣ / ص ٤١٥، وينظر أيضـًا: التصـوف الإسـلامي (خصـائصـه ومذاهبه) / د. محمد محمود عبد الحميد أبو قحف / ط. دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع سنة ٢٠٠٠ م / ص ١٦٩ .

(٢) رؤية حضارية في التصوف الفلسفي / د. إبراهيم محمد ياسين / مجلة كلية الآداب – جامعة الكويت سنة ١٩٩٧ م (ضمن كتاب تذكاري للدكتور أبو ريدة) / ص ٢٧٦ .

فكرة النور وفكرة الإشراق.

يقول السهروردى: " إن كمال الأنفس يكون بالعلوم النظرية، وإن العلم بالحكمة العملية نظري أيضًا، إلا أنه من جهة أخرى لابد للصوفي الإشراقي من المجاهدة الروحية، فالإشراقيون ينتظم أمرهم دون سوانح نورانية " (١).

فالإشراقية لدى السهروردى هنا تجمع بين العلم النظري الذى يسميه الحكمة، وبين الذوق الصوفي الذى يسميه التأله (٢).

أو بعبارة أخرى رأى السهروردى أن: " المعرفة التامة لا تتحقق إلا بالذوق القائم على أساس ثابت من العلم والفلسفة" (٣).

ولما كان هذا النوع من التصوف الإشراقي يقوم على دعائم فلسفية مستمدة من أصول مختلفة سواء أكانت غنوصية فارسية شرقية أو أفلاطونية محدثة، فإنها تمزج بين هذه الأصول الفلسفية، وما تعنيه من أذواق ومواجيد، وبين معانٍ دينية وأصول شرعية إسلامية.

وجدير بالذكر أن: " هذا اللون من التصوف الفلسفي يربط بين نظريتى المعرفة والوجود، في إطار من التوفيق بين الدين والفلسفة، فهى نزعة صوفية فلسفية توفيقية كذلك، وهذا ما يمثل أيضًا جوهر التصوف النظرى المتأخر، ويبدو أن سعة اطلاع السهروردى وخبرته التامة بالمذاهب الفلسفية التي تأثر بها عامة، ورجال مدرسة الإسكندرية وفلاسفة الإسلام السابقين عليه بصفة خاصة، قد ولدت فيه هذه الرغبة للتوفيق بين الفلسفات والفلاسفة المختلفين " (٤).

---

(١) حكمة الإشراق / السهروردى / نشرة هـ. كوربان (مجموعة دؤم مصنفات – طهران سنة ١٩٥٢م)/ ص١٣ .

(٢) هذا: ويفرق الدكتور / أبو العلا عفيفي بين خصائص الفلسفة البحتة والتصوف، بأن التفكير والترابط المنطقي أخص صفات الفلسفة، بينما الوجدان والكشف أخص مميزات التصوف. يراجع مقدمته على فصوص الحكم لابن عربي / ط. دار الكتاب العربي ببيروت / ص ١١ .

(٣) الصحف اليونانية (أصول غير مباشرة لفكرة الحكيم المتأله عند السهروردى) / د. عثمان يحيى / ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب / ص ٣٢٣ .

(٤) في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) / د. إبراهيم مدكور / ط. دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة سنة ١٩٤٧ م / ج١ / ص ٥٩.

فطريقة الجمع والتأليف بين الفلسفات والنظريات المختلفة، وجمع هذا الشتات في صبغة واحدة أو قالب واحد، تعتبر من أهم المظاهر والخصائص الذى اصطبغ بها التصوف النظري في عصوره المتأخرة.

" فالفلاسفة – عند السهروردى – رجال أسرة واحدة، وفروع شجرة مباركة، تمد الإنسانية بما فيها من ثمرات وخبرات، فأفلاطون وأرسطو وبوذا وهرمس ومزدك وماني، وإن انتسبوا إلى شعوب مختلفة هم أبناء الإنسانية أولاً وبالذات، ورسل السلام والإصلاح، وبالجملة فإن زهاد الهند وفلاسفة الإغريق يسعون إلى غاية واحدة، ويعملون على نشر نظرية ثابتة، وينطوون تحت فلسفة واحدة، هي الفلسفة الإشراقية"(١).

ومبدأ هذه الفلسفة وأساسها الأول هو: " أن الله نور الأنوار، ومصدر جميع الكائنات، فمن نوره خرجت أنوار أخرى هي أساس العالم الروحي، والعقول المفارقة ليست إلا وحدات من هذه الأنوار، تحرك الأفلاك وتشرف على نظامها " (٢).

إن هذه الفلسفة الصوفية تدور حول مسائل كثيرة من أهمها: المعرفة والوجود والنفس والمادة...إلخ.

فالمعرفة تأتى إلى النفس بطريق الفيض والإشراق، وتصل بذلك النفس إلى بهجتها، ولكن ذلك يتوقف على التجرد من الملذات الجسمية، حتى يتجلى عليها النور الإلهي دون أن ينقطع.

يقول السهروردى: " إذا تطهرنا من شواغل البدن وتأملنا كبرياء الحق والنور الفائض من لدنه وجدنا في أنفسنا بروقًا ذات بريق، وشروقًا ذات تشريق، وشاهدنا أنواراً وقضينا أوطاراً "(٣).

وللسهروردى أيضًا نظرية في الوجود عبر عنها بلغة رمزية تمثل من ناحية نظرية الفيض، وتمثل من ناحية أخرى نظرية الإشراق، حيث ذكر فيها العوالم الفائضة عن الله.

وفى ذلك يقول: " إن العوالم الفائضة عن الله هي: (عالم العقول) وهو يشمل الأنوار القاهرة، التي من جملتها العقل الفعال أو روح القدس، و(عالم النفوس) ويشمل النفوس المدبرة للأفلاك السماوية

---

(١) أصول الفلسفة الإشراقية عند السهروردى / د. محمد على أبو ريان / ص ٥٨، ٨٣ .

(٢) في الفلسفة الإسلامية / د. إبراهيم مدكور / ج١ / ص ٥٩، ٦٠ .

(٣) هياكل النور/ السهروردى/ تحقيق د. محمد على أبو ريان/ ط. المكتبة التجارية بمصر سنة ١٩٥٧ م/ ص٧٠ .

وللأجسام الإنسانية، و(عالم الأجسام) ويشمل الأجسام العنصرية[١] والأثيرية[٢]، و(عالم المثل المعلقة) وهو عالم متوسط بين العالم العقلي للأنوار المحضة وبين العالم المحسوس [٣]... وهى تشكل صوراً أو ظلالاً دائمة مستقلة تكون عتبة لدخول عالم الملكوت " [٤].

ويوضح قطب الدين الشيرازي ترتب هذه العوالم عند الإشراقيين، فيذكر أن العالم عالمان: " عالم المعنى المنقسم إلى عالم الربوبية وعالم العقول، وعالم الصور المنقسم إلى الصور الجسمية، وهى عالم الأفلاك والعناصر، وإلى الصور الشبحية، وهو عالم المثل المعلق " [٥].

والنفس الإنسانية عند السهروردي لا تصل الي عالم القدس، ولا تتلقي أنوار الإشراق إلا بالرياضة والمجاهدة، وذلك لأنها من جوهر الملكوت.

يقول السهروردى: "وإنما يشغلها عن عالمها (عالم الملكوت) هذه القوى البدنية، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية، وضعف سلطان القوى البدنية، وغلبتها بتقليل الطعام وتكثير السهر، تخلص أحيانًا إلى عالم القدس، وتتصل بأبيها المقدس، وتتلقى منه المعارف"[٦].

هذا النور المشرق صادر عن كائن منزلته منا كمنزلة الأب والسيد الأعظم للنوع الإنساني، وهو الواهب لجميع الصور، ومصدر النفوس على اختلافها.

ولمثل هذا المعنى يقول الدكتور / مدكور: " هذا الكائن يسمى الروح المقدسة، أو بلغة الفلاسفة العقل الفعال، ومتى ارتبطنا به أدركنا المعلومات المختلفة، واتصلت أرواحنا بالنفوس السماوية التي تعيننا على كشف الغيب في حال اليقظة والنوم " [٧].

---

(١) الأجسام العنصرية هي: أجسام ما تحت فلك القمر .

(٢) الأجسام الأثيرية هي: أجسام الأفلاك السماوية .

(٣) ينبغي أن يعلم أن طبيعة المعلقة غير الحالة في قوام مادى تخالف طبيعة عالم المثل عند أفلاطون، حيث إن مظاهر المثل المعلقة تتجلى بها كما تظهر الصورة في المرآة .

(٤) هياكل النور / ص ٦٢، ٦٣، وينظر أيضًا: حكمة الإشراق / السهروردى / ص ١٠ .

(٥) تاريخ الفلسفة الإسلامية / كوربان / ج١ / ص ٣١٩ .

(٦) هياكل النور / السهروردى / ص ٨٥ .

(٧) في الفلسفة الإسلامية / د . مدكور / ج١ / ص ٦٠، ٦١ .

ولا شك في أن السهروردى تأثر في ذلك إلى حد كبير بالآراء الفلسفية، واستخدم نظريات الفلاسفة لتبرير نظريته في المعرفة الإشراقية.

" وإذا ما نظرنا إلى الأصول التي تبنى عليها هذه النظرية الإشراقية عند السهروردى، يذكرنا بالآراء الفلسفية عند المعلم الثاني (الفارابي) في العقل الفعال " (١).

يقول السـهروردى: " ومن جملة الأنوار القاهرة، أبونا ورب نوعنا ومفيض نفوسـنا، ويكملها بالكمالات العلمية والعملية، وروح القدس المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال " (٢).

لا شـك إذن في أن نظرية العقل الفعال كان لها دور خطير ليس في الفلسـفة الإسـلامية عند فلاسـفة الإسلام فقط، بل امتد تأثيرها ودورها إلى الصوفية المتأخرين أيضـًا.

" فإذا كان يقصد به (العقل الفعال) عند الفلاسفة مصدر الإلهام والوحى للأنبياء والشعراء، وهو روح القدس، ملهم الحكماء في حال اليقظة أو النوم وواهب الصـور، فإنه مصـدر الفيض المعرفي والإشراقي عند طوائف الصوفية المتأخرين، سواء في المدرسة الإشراقية، أو مدرسة وحدة الوجود، وامتد تأثير هذه النظرية الخطيرة في مدارس غلاة الشيعة وفروعها المختلفة وشراح الإشراقية " (٣).

والتصوف الإشراقي يقوم أولاً وقبل كل شيء على نظرية الفيض الفارابية، ونزعة الاتصال بالعالم العلوى مصدر الأنوار والإشراقات الإلهية، وهذا هو منتهى غاية المذهب.

فالتصوف الإشراقي أقرب إلى الفلسفة واصطناع المنهج الذوق الباطني، فهي إذن فلسفة روحانية تذهب في المعرفة مذهبـًا ذوقيـًا قوامه أن المعرفة الإنسـانية إلهام من العالم العلوى، أو كما ذكر ذلك السهروردى في (حكمة الإشراق).

وعلى الرغم مما قد يبدو في كلام السهروردى من اتفاق ظاهري مع الصوفية الخلص على ضرورة اصطناع المجاهدة والترقي الخلقي للوصول إلى الفناء، إلا أنه يختلف عنهم في اعتباره الحكمة البحثية

(١) التصوف الإسلامي / د. محمد أبوقحف / ص ١٧٦ .

(٢) هياكل النور / ص ٦٤، ٦٥ .

(٣) يراجع في ذلك: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام / د. محمد على أبو ريان / ط. دار المعرفة الجامعية سنة ١٩٨٠م / ص ٣٧٨، وأيضـًا: في الفلسفة الإسلامية / د. مدكور / ج ١ / ص ٦١ .

ضرورية للوصول إلى أعلى المراتب الإنسانية ويشير بها إلى الفلسفة المشائية [١].

ويتبين ذلك من خلال تقسيمه لمراتب الحكماء المتألهين أو الكاملين بأن درجاتهم متفاوتة فيقول: " فإذا اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث فله الرياسة، وإن لم يتفق فالمتوغل في التأله، متوسط في البحث، وإن لم يتفق، فالحكيم المتوغل التأله عديم البحث، وهو خليفة الله، ولا تخلو أرض من متوغل في التأله أبداً، ولا رياسة في أرض الله للباحث المتوغل في البحث الذي لم يتوغل في التأله، إذ لا بد للخلافة من التلقي" [٢].

ويفهم من هذا النص أن: " السهروردى يعلى من قدرة الحكمة الذوقية على الحكمة البحثية بوجه عام، إلا أنه يرى مع ذلك أن أجود الطلبة، طالب التأله والبحث" [٣].

وعلى ذلك: فالحكمة الإشراقية عند السهروردى أزلية أبدية تتضمن سائر الأزمنة وسائر الديانات حتى غير السماوية منها، ومن هنا فقد اتهم السهروردى من قبل الكثيرين بأنه يفضل الفيلسوف على النبي.

وأما عن كيفية تلقى الحكيم المتأله لهذه الأوامر الإلهية من عالم الأنوار، فيقول السهروردى: " ويتلقى الحكيم المتأله الأمر الإلهي من عالم الأنوار، عن طريق إشراق وفيض نوراني، وهو فيض لا ينقطع في زمن معين، وقد يكون هذا الإشراق والفيض الإلهي في زمن النبوات تنزيلاً، إلا أنه في غير تلك الأزمنة يأخذ شكلاً آخر، فالتنزيل موكل إلى الأنبياء، والتأويل والبيان إلى المظهر الأعظم

---

(١) أوجب السهروردى على السالك بطريقته أن يقرأ (التلويحات) وهو كتاب على طريقة المشائين قبل (حكمة الإشراق)، فيجمع بذلك بين البحث والتأله • حكمة الإشراق/ السهروردى / ص ١٥ •

(٢) المصدر السابق/ ص ٢٣ •

(٣) الفكر الصوفي عند عبدالكريم الجيلي / يوسف زيدان / ط. دار النهضة العربية ببيروت سنة ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨ م / ص ١٠٨ •

الفارقليطى[1]" [2].

ومن هنا يتضــح لنا: أن هذه الحكمة الإشــراقية الصــوفية أخذت أصــولها من جميع المذاهب الفلســفية والغنوصــية الشــرقية، وبصــفة خاصــة من الأفلاطونية المحدثة، وفيها كثير من المغالاة، وبخاصــة فيما يتعلق بنظرية الحكيم المتأله، مما أدى إلى الظن بأنه يقترب بذلك من آراء وتعاليم الشيعة الباطنية في نظرية الإمامة [3].

وجدير بالذكر أن لهذه النزعة الصوفية الإشـراقية تأثيراً خطيراً في الصـوفية المتأخرين [4]، وكذلك في بعض الفرق والمذاهب الناشزة والخارجة على تعاليم الإسلام في عصوره المتأخرة [5].

وهذه النزعة المتأخرة أيضـًا، لا تكاد تخرج كثيراً في أشكالها وأهدافها ومضمونها عن فلسفة شيخ الإشـراقيين (السـهروردى)، فهي نزعة مختلطة من تيارات مختلفة، وبخاصـة الأفلاطونية المحدثة في هذه النظرية.

---

(١) يقصـد السـهروردى بلفظ (الفارقليطى) أنه: الفارق بين الحق والباطل، وهو محمد صـلى الله عليه وسـلم الذى لا تزال بعده أنوار الملكوت نازلة على العباد المتألهين، الذين يتوسـلون بالنور إلى النور، ليصـعدوا بحبل الشـعاع، وليستعينوا بالوحشة والدهشة لينالوا الأنس، وأولئك هم الصاعدون إلى السماء، وهم القاعدون على الأرض. شواكل الحور شـرح هياكل النور / جلال الدين الداوني / نسـخة خطية بمكتبة البلدية بالإسـكندرية – مخطوط رقم ١٧٢١ ج تصوف / ص ٢٩١ .

(٢) هياكل النور / السهروردى / ص ٨٨ .

(٣) يراجع في ذلك: شخصيات قلقة في الإسلام / د. عبدالرحمن بدوى / ط. مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٦ م/ ص ١٢٠، وأيضـًا: أصول الفلسفة الإشراقية / د. أبو ريان / ص ٢٢ .

(٤) إننا نجد أن أبرز ممثل لمدرسة السهروردى الإشراقية فيما بعد هو صدر الدين الشيرازي المتوفى عام ١٠٤٠هـــ، صاحب الأسفار الأربعة، ويعتبر أكثر تلاميذ هذه المدرسة وضوحـًا وتطويراً للمذهب. الفلسفة الصوفية في الإسلام / د. عبد القادر محمود / ط. دار الفكر العربي بالقاهرة سنة ١٩٦٧ م / ص ٤٧٩، ٤٨٦ .

(٥) أمثال البابية والبهائية والقاديانية وغيرهما .

المبحث الثاني

أثر هذه النظرية على أصحاب مدرسة وحدة الوجود(ابن عربي[١] - ابن سبعين[٢] - الجيلى[٣])

---

(١) ابن عربي: أبو بكر محمد بن على شيخ الصوفية الأكبر، وشهرته محيى الدين، وهو ينحدر من قبيلة حاتم الطائي، واسمه المرسى، حيث كانت ولادته بمرسية الأندلس سنة ٥٦٠هـ، ويعرف في الأندلس باسم ابن سراقة، وفى الشرق أعطوه اسم ابن عربي بدون أداة التعريف تمييزاً له عن القاضي ابن العربي، وله نحو أربعمائة كتاب أشهرها: الفتوحات المكية، فصوص الحكم، اليواقيت والجواهر، وهو من فلاسفة الصوفية، وقيل مذهبه وحدة الوجود ولم يصرح به، ولكن كتبه تشير إلى ذلك، وتوفى سنة ٦٣٨ هـ. يراجع في ذلك الموسوعة الصوفية / د. الحفني/ ط. الرشاد / ط. الأولى سنة ١٤١٢ هـ/ ص ٢٩٥: ٢٩٧، والطبقات الكبرى / الشعراني / ج١ / ص ١٦٣، ومناقب ابن عربي / الشيخ إبراهيم القاري البغدادي / تحقيق د. صلاح الدين المنجد / ط٠ مؤسسة التراث العربي ببيروت سنة ١٩٥٩ م / ص ٤٥ ٠

(٢) ابن سبعين: (٦١٤ – ٦٦٩ هـ) عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر بن محمد، ويكنى بأبي محمد، ويلقب من الألقاب المشرقية ب (قطب الدين)، ومسقط رأسه رقوطة، واشتهر بابن سبعين لأنه كان يطلق على نفسه ابن دارة، والدارة في الحساب = حرف العين= ٧٠، وينسب إلى عدة بلاد مثل الأندلس ومرسية ورقوطة ويلقب بها، وكان ابن سبعين صوفيًا يمزج التصوف بالفلسفة، وكانت الفلسفة أغلب عليه من التصوف، وقد ظهر علمه الواسع بالفلسفة اليونانية وغيرها في كثير من مصنفاته مثل (بد العارف) و(الكلام على المسائل الصقلية) ٠ يراجع في ذلك: العقد الثمين / الفاسي / تحقيق. فؤاد السيد/ ط. مؤسسة الرسالة / ج ٥/ ص ٣٢٦، والبداية والنهاية / ابن كثير / ط. رايق ببيروت سنة ١٩٨٢م / ج ١٣/ ص ٢٦١، والنجوم الزاهرة / ابن تغرى بردى/ ط. مصورة عن ط. دار الكتب المؤسسة المصرية العامة للتأليف والطباعة والنشر / ج٧ / ص ٢٣٢، وشذرات الذهب / ابن العماد الحنبلي / ط. دار الآفاق الجديدة ببيروت / ج ٥ / ص ٣٢٩، وتاريخ الإسلام / الذهبي / نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٤٢ تاريخ / ص ٢٧، والحركة الصوفية في الإسلام / د. أبو ريان / ط. دار المعرفة الجامعية / ص ٢٦٨ ٠

(٣) الجيلي: عبد الكريم بن إبراهيم بن عبد الكريم الجيلي، ويلقب من الألقاب بالقطب، وبقطب الدين وعفيف الدين، ولقد ذكر الجيلي نفسه (مولده) في قصيدته العينية ما يبين لنا تاريخ مولده ونشأته ومراحل تطور حياته محدداً لذلك بقوله: وأخرجني بعد تكميل هيئتي إلى العالم الأرضي... لستين مع سبع إلى سبع مائة من الهجرة، ولم يختلف الذين ترجموا له على هذه السنة التي ذكرها أيضًا النابلسي في شرحه على القصيدة تأريخًا لميلاده، أما في وفاته فقد تعارضت الآراء في شأنها، فحاجى خليفة يذكر أنها كانت سنة ٨٠٥هـ، والبغدادي يذكر أنها كانت سنة ٨٢٠ هـ، على

إن البحث في مسألة الوجود من أهم المسائل التي استحوذت على مباحث فلاسفة الإسلام عامةً، والفلاسـفة المتصـوفة خاصـة، حيث إن الوجود الخاص (الأنا) في علاقته بالوجود العام (الله والعالم والوجود الآخر) كان يمثل نزعة فكرية لها أهمية كبرى في تاريخ فلسفتهم.

ولم يظهر مذهب وحدة الوجود في صـورته الكاملة في التصـوف الإسـلامي إلا بمجيء الصـوفي الأندلسـي المتفلسـف محيى الدين بن عربي، وإن كان لهذا المذهب في الأندلس ممهدات سـبقت ظهوره[1].

وقد انتقل تصـوف وحدة الوجود من الأندلس والمغرب إلى المشـرق على يد ابن عربي وابن

حين يذكر كل من الزركلي وكحالة، أنها كانت سنة ٨٣٢ هـــ، وليس لدينا من كتب التراجم ما يرجح لنا تاريخًا على تاريخ، ولكن يرجح أن تكون وفاته في بغداد، حيث يوجد بها قبره، وأهم مؤلفاته: (الكهف والرقيم) و(الكمالات الإلهية) و(شـرح الفتوحات المكية) و(عقيدة الأكابر) و(مراتب الوجود) و(الوجود المطلق) و(قطب العجائب) و(الإنسـان الكامل) ٠ يراجع في ذلك: كشـف الظنون / حاجى خليفة / ط. دار المعارف التركية / ط. السـادسـة سنة ١٣٨٩ هـــ/ ج ٥/ ص ١٨١، وهداية العارفين / البغدادي / منشورات المكتبة الإسلامية بطهران / ج١/ ص ٦١٠، ٦١١، والقصـيدة العينية / الجيلي / بخط يحيى بن عبد الله بن الموصـل / مخطوط المكتبة الظاهرية رقم ٦١٦٩ / ورقة ١٠٠/ ص ب، = =والمعارف الغيبية في شـرح القصـيدة العينية / النابلسـي / مخطوط المكتبة الظاهرية بخط المؤلف سـنة ١٠٨٦هـــ/ ورقة ٢٠ / ص ب، ومعجم المؤلفين / كحالة / ط. دار إحياء التراث العربي ببيروت / ج ٥/ ص ٣١٣ ٠

(١) قد عنى المستشرق الأسباني أسين بلاثيوس بتتبع المدارس الصوفية الفلسفية السابقة على ابن عربي، والتي كانت تنحو نحو وحدة الوجود في الأندلس وذلك في بحثه المعنون (ابن مسـرة ومدرسـته)، وقد تناول في بحثه هذا الفكر الإسـلامي في المشـرق ثم في المغرب في القرون الثلاثة الأولى من الإسـلام، وتحدث فيه بعد ذلك عن حياة ابن مسـرة (٢٦٩ – ٣٨١ هـ) ونظريته الأنباذوقلية المنحولة، وعن آرائه المختلفة في النفس والعقل والصدور، وعن آرائه الأخرى الميتافيزيقية والكلامية، ثم يعقب ذلك دراسة مدرسته، وأثر أفكاره في المتأخرين من مفكري الأندلس، وعلى الأخص ابن عربي ٠ مدخل إلى التصوف الإسلامي / د. التفتازاني / ص ١٩٨ ٠

سبعين، الذين استقر بهما المطاف في الشرق حيث نشرا تعاليم هذا النوع من التصوف [١].

وإذا كان تصوف وحدة الوجود هو التصوف المبنى على القول بأن ثمت وجوداً واحداً فقط هو وجود الله، فإن هناك من أصحاب الوحدة كابن عربي من يفسح المجال للقول بوجود الممكنات أو المخلوقات على نحو ما.

ويؤمن ابن عربي في نظريته في الوجود بالفيض، وهو يعنى به أن الله أبرز الأشياء من وجود علمي إلى وجود عيني.

كما يفسر وجود الموجودات: " بالتجلي الإلهي الدائم الذى لم يزل ولا يزال، وظهور الحق في كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور " [٢].

ولنذهب مع ابن عربي خلال كتابه: (الفتوحات المكية) ورسائله الأخرى في عرض هذه النظرية، وجمع متفرقاتها في نسق فلسفي صوفي متكامل.

يقول ابن عربي: " بدء الخلق الهباء[٣]، وأول موجود فيه الحقيقة المحمدية الرحمانية، ولا أن يحصرها لعدم التحيز، ومما وجد العالم؟ وجد من الحقيقة المعلومة، والتي لا تتصف بالوجود ولا بالعدم، وفيم وجد؟ وجد في الهباء، وعلى أي مثال وجد؟ وجد لإظهار الحقائق الإلهية، وما غايته؟ غايته التخلص من المزجة، فيعرف كل عالم حظه من منشئه من غير امتزاج، فغايته أي غاية العالم إظهار حقائقه، أي حقائق الحق أو حقائق الخلق، ومعرفة أفلاك الأكبر من العالم وهو ما عدا الإنسان،

---

(١) ابن سبعين وفلسفته الصوفية / د. التفتازاني / ط. دار الكتاب اللبناني ببيروت / ط. الأولى سنة ١٩٧٣ م / ص ٧٢، ٧٣ .

(٢) مقدمة فصوص الحكم لابن عربي / د. أبو العلا عفيفي / ص ٢٨ .

(٣) يقترب معنى (الهباء) عند ابن عربي من معنى (الهيولي) في الفلسفة الأرسطية، وقد ذكر ابن عربي ذلك، حين يذكر أن: أصحاب الأفكار يسمون الهباء بالهيولي الكل أو الأم .

والعالم الأصغر (الإنسان) روح العالم وعلته وسببه " (١).

الحقيقة المحمدية إذن هي: الحقيقة الجامعة للعالمين الأكبر والأصغر عند ابن عربي، ومن باطنها وجوهرها خلق العالم والوجود.

وينتقل ابن عربي من تفصـــيل ما أجمله (الحقائق الكلية) إلى إظهار المراد بالحقيقة المحمدية والهباء فيقول: " كان الله ولا شـــيء معه، فلما أراد تعالى وجود العالم وبدأه على حد ما عليه بعلمه نفســـه انفعل عن تلك الإرادة المقدســـة، بضـــرب تجلٍ من تجليات التنزيه إلى الحقيقة الكلية، تقول انفعل عنها حقيقة تسمى الهباء، هي بمنزلة طرح البناء الجص ليفتح فيها ما شاء من الأشكال والصور، وهذا هو أول موجود في العالم، ثم تجلى ســـبحانه بنوره إلى ذلك الهباء(٢)، فلم يكن أقرب إليه تعالى قبولاً في ذلك الهباء، إلا حقيقة محمد ﷺ المســـماة بالعقل، فكان ســـيد العالم بأســـره، وأول ظاهر في الوجود، فكان وجوده من ذلك النور الإلهي ومن الهباء، ومن الحقيقة الكلية في الهباء وجد عينه وعين العالم من تجليه، وأقرب الناس إليه كان على بن أبى طالب(٣) وأسرار الأنبياء " (٤).

ومن هنا نرى أن ابن عربي يذهب إلى القول بأن الهباء هو أول الموجودات على الإطلاق، وأنه منبث في كل العصور، ويستند في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًّا﴾ (٥)، وهو تأويل غريب وتوجيه

(١) الفتوحات المكية / ابن عربي / تحقيق د. عثمان يحيى، ود. إبراهيم مدكور / ط. الهيئة العامة للكتاب ســـنة ١٩٧٢م/ السفر الثاني/ ص ٢٢٠ ٠

(٢) يرى ابن عربي أن العالم كله فيه القوة، وقيل منه كل شيء في ذلك الهباء على حسب قوته واستعداده.

(٣) هذه نزعة شـيعية واضـحة عند ابن عربي، كما نجدها متوفرة عند الصـوفية المتأخرين فيما صـدر عنهم من روايات وأقاصيص عن الإمام على كرم الله وجهه ٠ينظر في ذلك: التصوف الإسلامي / د. محمد أبو قحف / ص ٢٠١ ٠

(٤) الفتوحات المكية / ابن عربي / السفر الثاني / ص ٢٢٦ ٠

(٥) سورة الواقعة/ الآية ٦ ٠

للآية إلى غير المراد منها [١].

وعلى أية حال: فإن ما نريد تقريره هنا هو القول: " بأن الهباء كان الشكل الجديد الذى أنتجته ثقافة تلك الحقبة، حيث أضيفت إلى معنى (المادة الأولى) أبعاد دينية وصوفية تستند إلى النظر الذوقي " [٢].

وبذلك فإن أول موجود في الهباء كما يرى ابن عربي هو الحقيقة المحمدية، ثم خلق الله الملائكة، والمولدات من الجمادات والحيوانات.

يقول ابن عربي: " لما شاء الحق سبحانه من حيث أسمائه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت: أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفاً بالوجود، وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مسوى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة، فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عن جلاء تلك المرآة، وروح تلك الصـــورة، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم بالإنسان الكبير " [٣].

وهكذا استغرقت عملية الخلق على ما يقول ابن عربي نحو إحدى وسبعين ألف سنة مما نعد [٤]، وحتى ذلك الوقت كان العالم أو الوجود بلا معنى، إذ إن غاية الحق تعالى من الوجود، كانت هي أن يعرف، وأن يرى نفسه في مرآة هي الوجود، أو العالم الذى خلقه.

وفى رســالته: (عنقاء مغرب) يقول: " ولما تعلقت إرادته تعالى بإيجاد خلقه وتقدير رزقه، برزت الحقيقة المحمدية من الأنوار الصــمدية في الحضــرة الأحدية، أو هذه الحقيقة ســلخ منها العالم... ثم اقتطع العالم كله تفصيلاً على تلك الصورة، وأقامه متفرقًا على غير تلك النشأة المذكورة إلا الصورة

---

(١) يذهب المفســرون إلى أن المقصــود من هذه الآية وما قبلها، إنما هي تتحدث عن أحوال الجبال يوم القيامة، كمثال على أهوال ذلك اليوم، فالهباء هنا يعني كون الجبال غباراً منتشــراً ٠ تفســير القرآن العظيم / جلال الدين المحلى، وجلال الدين السيوطي / ط. الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية سنة ١٣٩٦ هـ / ص ٥٨٥ ٠

(٢) الفكر الصوفي / يوسف زيدان / ص ٩٦ ٠

(٣) فصوص الحكم / ابن عربي / ص ٤٨، ٤٩ ٠

(٤) الفتوحات المكية / ابن عربي / السفر الثاني / ص ٣٣١ ٠

الآدمية الإنسانية، فإنها كانت ثوبًا على تلك الحقيقة النورانية، ثوبًا يشبه الماء والهواء في حكم الدقة والصفا، فتشكل بشكله، فلذلك لم يخرج في العالم غيره على مثله، فصار حضرة الأجناس إليه " (١).

ولهذه الحقيقة المحمدية التي هي أول التعينات، أو إن شئت فقل أول المخلوقات، وظائف أخرى ينسبها إليها ابن عربي، فهي من ناحية صلتها بالعالم مبدأ خلق العالم، إذ هي النور الذى خلقه الله قبل كل شيء، وخلق منه كل شيء، أو هي العقل الإلهي الذى تجلى الحق فيه لنفسه في حالة الأحدية المطلقة، فكان هذا التجلي بمثابة أول مرحلة من مراحل التنزل الإلهي في صور الوجود.

يقول الدكتور/ أبو العلا عفيفي: " من هذا الوصف الإجمالي لما يسميه ابن عربي، الكلمة المحمدية أو الحقيقة المحمدية، عناصر مختلفة مستمدة من الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، والفلسفة المسيحية واليهودية، مضافًا إلى ذلك بعض الأفكار من مذهب الإسماعيلية الباطنية(٢) والقرامطة(٣)... وقول الأب كلمنت الإسكندرى ما هو إلا صدى للغنوصية المسيحية، إذ يقول: " ليس في الوجود إلا نبي واحد وهو الإنسان الذي خلقه الله على صورته، والذى يحل فيه روح القدس، والذى يظهر منذ الأزل في كل زمان بصورة جديدة " (٤).

وهنا يبدو غلوًا وتطرفًا في نظرية ابن عربي في الحقيقة المحمدية (وبالتالي تأثيرها فيمن أتى بعده)، فهو إذ يتحدث عن هذه الحقيقة، فإنما يتحدث عنها كماهية مجردة سابقة لوجود الزمان، لا كشخصية

---

(١) عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب / ابن عربي / ط. مكتبة أولاد صبيح بالأزهر سنة ١٩٥٤م / ص ٣٢، ٣٨ .

(٢) الإسماعيلية: هم أتباع الإمام إسماعيل بن الإمام جعفر الصادق المولود سنة ١١٠هـ في المدينة المنورة، وهو الابن الأكبر للإمام جعفر وأحبهم إليه، وصاحب النص الإمامى والقائم فيه في حياة أبيه عندما كان له من العمر خمسة وثلاثون عامًا، وإليه ينتسب الإسماعيليون، وتغلب عليهم اسمه . يراجع في ذلك: فضائح الباطنية / الغزالي / ص ١٦، وأيضًا: تاريخ الدعوة الإسماعيلية / د. مصطفى غالب / ط. دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ببيروت / ص ١٢٣ .

(٣) القرامطة: هم أتباع حمدان بن الأشعث الملقب بقرمط بن عبد الله بن ميمون القداح المنسوب أصلاً إلى زنادقة المجوس، ثم إليه تنسب القرامطة .

(٤) فصوص الحكم لابن عربي / تعليق د. عفيفي / ص ٣١٩ .

تولت مهمة إلهية في نطاق الزمان والمكان.

القول بوحدة الوجود إذن تولد عنه القول بالحقيقة المحمدية، ثم الإنسان الكامل، ثم الخير المحض، وأخيراً بإنكار الشرائع، ولا شك في أن مثل هذه الأفكار لها مفاسدها ومخاطرها على العقيدة الإسلامية، ولم تجد قبولاً لدى علماء الأصول والفقهاء وحتى المعتدلين من الصوفية أنفسهم.

وكما أفاض الشيخ الأكبر (ابن عربي) في تصوير هذه النظرية شعراً ونثراً في شتى تآليفه، فكذلك كان الأمر أيضًا بالنسبة لفيلسوف الصوفية (ابن سبعين) الأندلسي.

ويعد ابن سبعين واحداً من أعلام القائلين بنظرية الفيض في التصوف الفلسفي، ومعنى فيض الموجودات عنده عن الله، أن يفيض كل موجود عن الوجود الذى يسبقه، وبه يتصل اتصال المعلول بعلته، وعلى هذا الأساس يرى أن الله هو العلة الأولى، أو المبدأ الأول الذى منه تكون جميع الموجودات.

فيذهب ابن سبعين إلى أن: " الله مبدع الأشياء ومفيض الخيرات علينا فيضًا تامًا لأنه تام، وكل عالم إنما يقبل من ذلك الخير على نحو قوته، فقد بان وصح أن الحق فوق كل اسم تسمى به وأعلى منه وأرفع،.... والله يفيض ولا يفاض عليه بنوع من الأنواع، وسائر الأشياء عقلية كانت أو جرمية فإنها غير مستغنية بأنفسها، بل تحتاج إلى الواحد الحق المفيض عليها الفضائل وجميع الخيرات "(١).

والله عند ابن سبعين هو العلة الأولى التي تتقدم جميع العلل، وبالقصد الأول فاضت عنه كل الأشياء، وهذه العلية التي يكون فيها الخالق والمخلوق أو العلة والمعلول شيئًا واحداً هي العلة الحقيقية.

" ولذلك يسميها ابن سبعين بالقصد الأول، في مقابل العلية التي توجد بين ذوات الممكنات، ويسميها بالقصد الثاني، ويترتب على ذلك أن ما يصدر عن الله بالقصد الأول ضروري ومن ذاته، على

---

(١) بد العارف / ابن سبعين / نسخة خطية بمكتبة جامعة الدول العربية بالقاهرة – ميكروفيلم رقم(٦٢) تصوف وآداب شرعية / ص ٧٩، ٨٠.

حين أن ما يصدر عن المخلوقات بالقصد الثاني ممكن وبالعرض "[١].

فالله في نظر ابن سبعين هو العلة الأولى، أو هو النور المطلق أو الخير المحض [٢]، كما يرى أن أول فيض عن الله بالقصد الأول، أو القصد القديم كما يسميه ما يعرف (بالمبدع الأول)، وعلى هذا يكون المبدع الأول هو أول ما خلق، ولهذا المبدع الأول وجهان: " وجه من الله الواجب الوجود، ووجه من الممكنات، وهذا الوجه الأخير يسميه ابن سبعين الوجود الكاذب [٣]"[٤].

وعلى هذا يعتبر المبدع الأول من وجه الله هوية[٥] خاصـــة، وبالوجه الثاني هوية عامة، وبما يفاض عليه من الله مبدع بالقصد الأول، وبالذي يفيض مبدع بالقصد الثاني.

وفى هذا يقول ابن ســبعين: " والله هو مبدع الكليات بأمره وكلمته وقدرته، ومدبر الجزئيات بحوله وقوته وحكمته، وهو الذى اســتجاب له المبدع الأول، وأقبل لذاته بحقيقته وماهيته، وأمره بالرجوع فعاد للواحقه مجازه وآنيته، فكان من إقباله وجوده الواجب، ومن قهقرته وجوده الكاذب... وهو في حقيقته مع الحق والقدم، وفى مجازه مع الممكن والعدم، وهو بالحق هوية خاصــة، وبالممكن هوية عامة، وهو بالهوية الخاصـــة يفيض ويفاض عليه، وبالهوية العامة يضـــطر ويضـــطر إليه، وهو بالذي يفاض عليه مبدع بالقصد الأول، وبالذي يفيض مبدع بالقصد الثاني " [٦].

كما يرى ابن سـبعين أن جميع هذه الموجودات قد اسـتنارت وجودها بوجود الذات الأزلية التي لا

---

(١) ابن سبعين وفلسفته الصوفية / د. التفتازاني / ص ٢٠١.

(٢) بد العارف / ابن سبعين / ص ٢.

(٣) ينبغي أن نشير هنا إلى أن ابن سبعين يرى أن وجود هذا المبدع الأول من الوجه الأول، وجود صادق وحقيقي كما رأى ذلك في الوجود المطلق، أما وجود هذا المبدع من الوجه الثاني الذى هو وجه الممكنات وجود كاذب، كما رأى ذلك في الوجود المقيد، والذى عده من قبيل الاعتبار، وليس على سبيل الحقيقة.

(٤) ابن سبعين وفلسفته الصوفية / د التفتازانى / ص ٢٠٢.

(٥) هوية: الأمر المتعقل من حيث امتيازه عن الأغيار ٠ المعجم الفلسفي / د. مراد وهبة / ص ٧٢٠.

(٦) بد العارف / ابن سبعين / ص١.

أول لوجودها، وعلى هذا فلا إبداع ولا فيض ولا هوية ولا ذات فعالة على سبيل الحقيقة إلا بالقصد الأول المعقول في النظام المحمول على هذه الذات.

وفي هذا يقول: " وفي الحقيقة لا إبداع ولا فيض ولا هوية ولا حقيقة ولا ذات فعالة ولا قوة علامة للمبدعات إلا بالقصد الأول المعقول في النظام المحمول على الذات الأزلية التي لا أول لوجودها... التي إذا نظرت إلى ذاتها أحاطت بجميع المبدعات في ماهيتها وآنيتها إحاطة وجودية "(١).

وإذا كان ابن سبعين يرى أن المبدع الأول هو أول خلق لله، فإنه يرى في سلسلة الفيوضات أن يلي المبدع الأول مبدع منه، ثم يصدر عنه العقل، ثم النفس، ثم الطبيعة (٢).

وفي ذلك يقول: " فالله تعالى هو أصل العقول المتصرفة في الكون، صدرت عنه بمحض الفيض، والإنعام والعقل الفعال وهو أحدها يدبر شئون الأرض ويمد الكائنات بصورها الثابتة، فهو مصدر النفوس البشرية على الإطلاق، وإذا كانت النفوس صادرة عنه، فهي ميالة دائماً إلى الاتصال به، ولا يحول دونها وذلك إلا أدران الجسم وشهواته، فإذا ما تفرغ الإنسان للدراسة والنظر، فاز بالمعرفة الكاملة والحقيقة المجردة، وسما إلى درجة العقل الفعال " (٣).

بيد أن هذه الموجودات في فيضها عن الله عند ابن سبعين يرى أنه فيض مستمر غير منقطع.

وفي هذا يقول: "ولكنه وجود يسيل ولا يقف، ويستمر ولا يتخلف، ويشار إليه صحبة مجموعة الأول والآخر والظاهر والباطن " (٤).

ومن هنا نرى أن ابن سبعين يرى أن هذا الفيض مستمر في وجود الموجودات، إلا أنه ينبغي أن يراعى ويلاحظ أن ابن سبعين لا يقول بالخلق من العدم.

---

(١) المصدر السابق / ص٢.

(٢) بد العارف / ابن سبعين / ص ٦٢.

(٣) رسائل ابن سبعين/ ابن سبعين / تحقيق د. عبد الرحمن بدوى / ط ٠ الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٦٥م/ ص ٥٧، ٥٨.

(٤) بد العارف / ابن سبعين / ص ٨٠.

وبذلك فإن جميع هذه المراتب الوجودية قد فاضــت عن الله، ولا جود لها على ســبيل الحقيقة إلا بالأول ومن الأول وعن الأول، وأن جميع هذه الفيوضــات كانت بواســطة المبدع الأول الذى هو أول خلق لله، وبواســطة المبدع الأول فاضـــت جميع المبدعات الأخرى بالقصـــد الثاني، بخلاف المبدع الأول الذى وجد بالقصد الأول.

ويبدو أننا هنا بصـــدد نظرية الفيض والصـــدور في تفســير الكائنات والأكوان، كما عرفنا ذلك عند الفلاسفة المشائين كالفارابي، وابن سينا، وتأثر بهذا كما أسلفنا السهروردى ومدرسته الإشراقية.

وبالرغم من كل هذا، فهل نســتطيع أن نقول: بأن ابن ســبعين تأثر بأفلوطين في هذه النظرية، بحكم أن السابق أستاذ للاحق؛ أم كان لابن سبعين فكره الأصيل في هذه النظرية؟

وبالمقارنة نستطيع أن نقرر ما يأتي: من خلال عرضنا السابق لنظرية الفيض عند أفلوطين تبين لنا: أنه يرى أن الواحد في قمة الوجود، ثم الطبيعة، وبينهما العقل الكلى والنفس الكلية، فإننا وإن حكمنا بأن هناك تأثراً من ابن سبعين في النظرية بأفلوطين؛ إلا أن هناك أوجه اختلاف أيضـًا.

ومن خلال عرضـنا للنظرية عند ابن سـبعين اتضـح لنا أنه يرى أن: " وجود هذه المراتب المختلفة، هو عين وجود الله، فلا كثرة في الوجود بوجه من الوجوه، لأن الوجود واحد، ومن المحال أن يختلف الواحد أو يعدم ما في طبع جنسه "(١).

فجميع هذه المراتب الوجودية عند ابن ســبعين الفائضـــة عن المبدأ الأول لا وجود لها من ذاتها، وإنما اســتعارت وجودها من الله، ومن هنا يرى ابن ســبعين أن فيض هذه المراتب الوجودية ما هي إلا مظاهر وتجليات لتلك الذات الإلهية.

ومن هنا نســتطيع القول: بأن الأفلاطونية المحدثة وإن كانت تقول بســلســلة للموجودات، إلا أنها ترى أن كل موجود منها مستقلاً عن الآخر، كما ترى الواحد في قمة هذا الوجود.

أما ابن ســبعين فيرى أن هذه المراتب الوجودية ما هي إلا مظاهر وتجليات للمبدأ الأول الذى فاضت عنه، وعلى ذلك فلا وجود مستقل لها.

---

(١) بد العارف/ ابن سبعين / ص ١٢٦.

بل إن ابن سبعين يصرح بما هو أكثر من هذا، فيرى أنه لا فيض ولا إبداع إلا للحق عز وجل، وعلى هذا فلا استقلال ولا تأثير لما سواه.

فابن سبعين وإن تأثر بهذه النظرية، إلا أنه كان له تفكيره الخاص، وشخصيته المستقلة التي تميزه عن الأفلاطونية المحدثة، لأنه كان في هذا متأثراً بمذهبه هو في الوحدة المطلقة.

ومن ناحية أخرى كان ذا علاقة وثيقة بالإسماعيلية الباطنية، وعلى دراية كبيرة بعقائدهم وعلومهم، مما كان له كبير الأثر على الغلو في أفكاره وآرائه التي تشبه إلى حد كبير آراءهم في كثير من النظريات التي يعتقدون بها.

ومن متأخري أصحاب وحدة الوجود المتأثرين بابن عربي (الجيلي)، وهو صاحب نظرية في (الإنسان الكامل) أو الكلمة الإلهية شبيهة بنظرية القطبية عند ابن عربي، وقد عرض لها في مصنفاته، وأبرزها (الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل).

إن الجيلي ينظر إلى الذات الإلهية على أنها الوجود المطلق بكل معانى الإطلاق، أما الوجود المقيد، فهو أيضاً عين الوجود المطلق وليس خارجاً عنه، ولهذا فلا تعدد في الذات، ولا وجود لموجودات خارجة عن الوجود المطلق لها كيانها الذاتي ووجودها.

ويرى الدكتور/ عفيفي في هذا الشأن أن: " الجيلي يلتقى مع ابن عربي الذى يصنف الذات في وجهة خاصة بأنها بسيطة مجردة عن النسب والإضافات ولا يمكن وصفها، وهى (واحد أفلوطين) إذ حكمها حكم السلب، ويعتبر أن هذا هو وجه الإطلاق للذات، حيث إن للذات وجهين: الأول هو الوجود المطلق، والثاني هو الوجود المقيد أو النسبي " (١).

وبهذا نرى اتفاقاً بين ابن عربي والجيلي، حيث إن ابن عربي انتهى في تحديده للوجه الأول بأن وجوده حقيقي، والثاني وجوده إضافي في أعيان الممكنات.

كما نرى أيضاً توافقاً بينه وبين ابن سبعين الذى أثبت أن الوجود المطلق وحده هو الوجود الحقيقي، بينما المقيد والمقدر هما لا شيء على التحقيق.

---

(١) فصوص الحكم / ابن عربى / تعليق د. أبو العلا عفيفي / المقدمة / ص ٢٩.

وبذلك فإن الجيلي يرى أن الوجود المطلق تســقط فيه جميع الاعتبارات، وهو مالا تقييد فيه بوجه ما، وفى ذلك يقول:

" اعلم أن الذات عبارة عن الوجود المطلق بسقوط جميع الاعتبارات والإضافات والوجوهات، لا على أنها خارجة عن الوجود المطلق، بل على جميع تلك الاعتبارات وما إليها من جملة الوجود المطلق، فهي في الوجود المطلق لا بنفســها ولا باعتبارها، بل هي عين ما هو عليه الوجود المطلق، وهذا الوجود المطلق هو الذات الساذج الذى لا ظهور فيه باسم ولا نعت ولا نسبة ولا إضافة ولا لغير ذلك........ ولهذا قلنا: إن الذات هي الوجود المطلق، ولم نقل الوجود القديم ولا الوجود الواجب لئلا يلزم من ذلك التقييد، وإلا فمن المعلوم أن المراد بالذات هنا إنما هي ذات واجب الوجود القديم، ولا يلزم من قولنا: الوجود المطلق أن يكون تقييداً بالإطلاق، لأن مفهوم المطلق هو مالا تقييد فيه بوجه من الوجوه، فافهم فإنه لطيف جداً "(١).

وتعبير الجيلي عن الوجود المطلق هنا بأنه الذات الساذج تعبير غير مستقيم بأي حال من الأحوال، وذلك لأن الذات الساذجة هي التي لا توفى بوجود ولا بعدم، فإذا ما أطلقنا على شخص ما بأنه ساذج، فإننا ننظر إليه بمعنى أن تصــرفاته غير معقولة، أيجوز لنا إذاً أن نطلق هذا اللفظ بعد ذلك على وجود الله، أو يجوز لنا أيضـــًا أن نطلق على ذات الله أنها لا توفى بوجود ولا بعدم؟ وقد قامت الأدلة على أنه سبحانه وتعالى قد اتصف بصفة الوجود.

ويتميز الوجود المطلق عند الجيلي بأنه في حركة دائمة، فيحصــل في الوجود تحول فقط، وتتشـكل ذات الله تعالى في صـــور وتمر بمراحل، وأولاها هي مرحلة الأحدية، والثانية الهوية، والثالثة الآنية، وكل منها تمثل مرتبة وجودية جديدة من مراتب الوجود، وفى كل مرحلة منها يتم للوجود المطلق نوع من التغيير والتبديل.

والجيلي في تصوره للوجود على هذا الشكل ينتهى إلى نظرية هامة مؤداها أن العالم خلق بواسطة،

---

(١) الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل / عبد الكريم الجيلي / ط. مصطفى الحلبى بالقاهرة / ط. الرابعة سنة ١٩٨١م/ج١ / ص ٧١، ٧٢.

وهذه الواسطة هي الإنسان الكامل[١] أو الحقيقية المحمدية، وهى دعامة لمذهبه في وحدة الوجود.

وإذا كان تصور الجيلي للوجود تصوراً واحداً على نحو ما رأينا، فيكف يفسر لنا وجود الكثرة المشاهدة فيه، أو كيف تنشأ الكثرة من الوحدة، وكيف تترتب الموجودات عن الذات؟

يرى الجيلي أن هذه الكثرة بدأت نشأتها مع حركة الوجود المطلق نحو التنزل عن مطلقيته، بحيث إنها مرت في مراحل الأحدية والهوية والآنية والألوهية.

فالألوهية من حيث هي مرتبة وجودية تنزلت عن الذات وفاضت على المراتب الوجودية الأخرى، فهي تتضمن المعنى الواضح للكثرة المتميزة عن بعضها البعض.

وقد أشار الجيلي إلى هذه المرتبة بقوله: " مرتبة الألوهية وهى عبارة عن معنى الظهور الصرف، وذلك هو إعطاء الحقائق حقها من الوجود، في هذه الحضرة يتعين الكثرة، فليس كل من المظاهر عين الثاني كما في الواحدية، بل كل شيء فيها مميز عن الآخر تمييزاً كلياً، ومن هنا سميت منشأ الكثرة الوجودية، وحضرت التعينات الإلهية، وحضرت جميع الجمع، ومجلى الأسماء والصفات ومرتبة المراتب "[٢].

وهو إذ يحدد هذه المرتبة بأنها محل الكثرة، فهو يراها مرادفة لمعنى الوسع الإلهي، لأنه يسع الوجود بكثرته، وفى هذا يعتبر الوجود المطلق هو المجال الذى يتم فيه الوجود.

ويشير الجيلي إلى هذا بقوله: " فتم الوجود المطلق بين حق وخلق، وبين صورة تنسب إلى الخلق ومعنى ينسب إلى الحق، وكل واحد من الصورة والمعنى بما هو عليه منسوب إلي الله تعالى، فالله هو الجامع وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ﴾[٣]، فالأرض هنا مرتبة الألوهية، لأنها

---

(١) يطلق الجيلي على هذه الواسطة في خلق العالم تسميات كثيرة ترد في مصنفاته، فمن ذلك مثلاً أنه يطلق عليها إلى جانب مصطلح الإنسان الكامل، العقل الأول، القلم الأعلى، حضرة الجمع والوجود والحق المخلوق به، وغير ذلك من التسميات التي وإن بدت مختلفة من حيث مفهومها، إلا أنها تشير عنده إلى ما صدق واحد.

(٢) مراتب الوجود وحقيقة كل موجود / الجيلي / نشر مكتبة القاهرة سنة ١٩٩٩م/ ص١٥.

(٣) سورة العنكبوت / من الآية ٥٦.

إنما يظهر بتنزل الذات من ســماء الصــرافة إليها، فتبرز الحقائق الإلهية على ما هي عليه في البطون والظهور، فكانت مرتبة الربوبية، فإنها لا تقبل الخليقة، لأن الرب حقيقية العبد " [١].

" فإذا كانت مرتبة الألوهية هي منشـأ الكثرة، فإن مرتبة الواحدية تتضـمن هذه الكثرة قبل منشـؤها، وتفســر لنا كيف تندرج الكثرة تحت الوحدة وهى في عالم البطون، أي في وجودها بالقوة، وقبل أن يصبح وجودها في المرتبة الألوهية وجوداً بالفعل "[٢].

وقد عرف الجيلي الواحدية بهذا المعنى شعراً فقال:

الــواحــديــة مــظــهــر الــذات ... تــبــدو مــجــمــعــة لــفــرق صـــفــاتــي

الــكــل فــيــهــا واحــد مــتــكــثــر ... فــأعــجــب لــكــثــرة واحــد بــالــذات

هــذا فــيــهــا عــيــن ذا وكــمــثــل مــا ... تــيــك في حــكــم الــحــقــيــقــة آتــى

فــهــي الــعــبــارة عــن حــقــيــقــة كــثــرة ... في وحــدة مــن غــيــر أشـــتــاتــي [٣].

فالعلة في إيجاد الكثرة التي يتحدث عنها الجيلي، وإبراز الوجود من القوة إلى الفعل هو الإرادة المنفذة للذات الإلهية، ويحاول الجيلي أن ينفى أو يبعد عن كلامه أي فكرة لحلول أو اتحاد أو غير ذلك مما يمس عقيدته[٤].

وهنا ســؤال ألا وهو؛ هل يأخذ الجيلي في تفســير ظهور الكثرة بالقول بالخلق من عدم، أو أنه يرى الفيض أو التجلي أو التنزل سبيلاً إلى ذلك التفسير؟

---

(١) الكمالات الإلهية في الصـفات المحمدية / الجيلي / نسـخة خطية بيد المؤلف (انتهى من تحريرها في شـهر شـوال سنة خمس وثمان مائة من الهجرة بمحروسة زبيد) ورقة ١٩/ ص ب، وهذا المخطوط تم طبعه أيضًا بدار عالم الفكر- ميدان الحسين – وحققه وقدم له سعيد عبد الفتاح، وإنما اعتمدنا في النقل على المخطوط نفسه.

(٢) نظرية الإنسان الكامل عند الجيلي / سهيلة عبد الباعث الترجمان / رسالة ماجستير – آداب القاهرة سنة ١٩٧٨م/ إشراف أ د. النفتازانى / ص١٠٨.

(٣) حقيقة الحقائق التي هي للحق من وجه ومن وجه للخلائق / الجيلي/ ط. دار الرسالة سنة ١٩٨٢م (نسخة أصلية مصورة من جامعة كاليفورنيا) / ص ٣.

(٤) يراجع الإنسان الكامل / الجيلي /ج١/ ص ٦٣.

وإجابة عن هذا نرى أن: " الجيلي قد جمع بين هذين الأمرين، فهو يقول بالتنزلات أو الفيض كمرحلة أولى لبدأ نشأة الكثرة عن الوحدة، حينما رأى تنزل الذات عن مطلقيتها ومرورها بمراحل الأحدية والواحدية التي هي منشأ الكثرة، ووجدنا عنده أن مرتبة الألوهية هي أول المراتب التي وجدت فيها الكثرة، وعنها وجدت الموجودات، وهذا هو معنى الفيض الذى ذهب إليه الصوفية من أصحاب وحدة الوجود، وإن اختلف الجيلي عنهم في ترتيب المراتب الوجودية والتنزلات عن الذات "(١).

وهكذا يتابع الجيلي ابن سبعين في نظرته للوجود المطلق الذى يحوى الوجود المقيد، فكما رأى ابن سبعين – من قبل – أن الوجود المطلق حاويًا للوجود المقيد، رأى الجيلي هنا أن الوجود المقيد هو عين الوجود المطلق، ولعل السبب في أن كل من ابن سبعين والجيلي وصلوا لمثل هذه النتيجة، لأنهما رأيا أن ماهية الوجودين واحدة.

وكما رأى ابن سبعين أن الوجود هو ما تزول فيه التفرقة بين وجود الواجب ووجود الممكن، رأى الجيلي هنا – أيضًا – أن الذات هي الوجود المطلق، ولم يعبر عنها بالوجود القديم أو الوجود الواجب، لكى لا يلزمه من ذلك التقييد – أي انحصار الوجود في الواجب والممكن كل على حدة – أو انحصاره في الوجود الحادث والقديم، ولكن الجيلي وابن سبعين رأيا أن الوجود المقيد هو عين الوجود المطلق.

يقول د. التفتازاني: " وعلى هذا الوجه يتابع الجيلي ابن سبعين في إثبات وجود واحد، هو الوجود المطلق عن كل تقييد وهو وجود الله، وبذلك يحلان الألوهية في المحل الأول، ويعتبران أن الوجود المطلق أصل كل ما كان وما هو كائن أو سيكون، أما هذا الوجود المادي المشاهد فيرد عندهما إلى ذلك الوجود المطلق الروحي، وبذلك يكون مذهبهما في تفسير الوجود روحيًا لا ماديًا " (٢).

والجيلي وإن اختلف مع ابن عربي في القول بالخلق من العدم، لأن الخلق من العدم لا مكان له في مذهب وحدة الوجود، وإن كان ابن عربي يلتقى مع ابن سبعين بنفي فكرة الخلق من عدم، لأنه يتصور أن فيض الموجودات عن الله مستمر لا ينقطع، وذلك لأنه ينكر العدم، فيكون لفظ الخلق عنده مرادفًا للفيض (٣).

---

(١) نظرية الإنسان الكامل عند الجيلي/ سهيلة الترجمان/ ص ١١٢.

(٢) ابن سبعين وفلسفته الصوفية/ د. التفتازانى/ ص ٢١٣.

(٣) المصدر السابق/ ص٢٠٥.

"وهو في هذا متفق مع ابن عربي الذى قال: إن الأشــياء لم تخلق من العدم، لأن الخلق من العدم عنده يقتضى بالضرورة أجنبية الخالق عن المخلوق "(١).

وبالرغم من كل هذا فإننا نرى أن العدم عند الجيلي نســبى وليس هو العدم المطلق، أو كما ذكر الدكتور/ محمود قاســم: " إن ابن عربي في فكرة الخلق من العدم موافق لرأي الجيلي على نحو خاص، إذ العدم عندهما شيء نسبى فقط وليس مطلقًا "(٢).

والحق أن الجيلي لا يذهب إلى القول بالعدم كما قال به أصــحاب مذهب الكثرة والاثنينية الذين يتصورون فاصلاً بين الخالق والمخلوق، كما لا يتصورون الموجود إلا مسبوقًا بعدم حقيقي، فالواقع أن العدم الحقيقي عند الجيلي لا يتصور في ذاته، وإنما هو محض افتراض على أية حال، أو هو كالمثال الذى نفهم به الأشياء دون أن يكون له وجود حقيقي.

ومن خلال هذا العرض السابق يتضح لنا: أن هذه النظريات لدى فلاسفة الصوفية، إنما مضمونها التي دار هؤلاء الصــوفية حولها كان واحداً في كل الأحوال، فالحكيم المتأله عند الســهروردى، والإنسان الكامل عند ابن عربي، والمحقق أو المقرب أو الوارث عند ابن سبعين، والموجود المطلق عند الجيلي، هي مجرد تعبيرات مختلفة حول موضــوع واحد، ذاك الموضــوع هو: قمة الوصــول إلى أعلى درجات الكمال التي يمكن أن يبلغها مثل هؤلاء، وهم جميعــًا متأثرون بنظرية الفيض في الأفلاطونية المحدثة.

فالحقيقة المحمدية التي قال بها هؤلاء، إنما تشــبه العقل الأول الصــادر عن الواحد في فلســفة أفلوطين، بالإضــافة إلى أن هذه الأفكار منهم بمعناها ودلالتها قد امتزجت بآثار غنوصــية فارســية، أو أفكار شيعية، ولا تختلف كثيراً في مضمونها عما قصده القدماء، وإن كانت لهم آراؤهم المستقلة التي تميز فكرهم عن آراء من ســبقوهم، إلا أننا مع كل هذا نقول: بأن مثل هذه الأفكار بعيدة عن روح الشـرع الإسـلامي، ويبدو فيها الغلو واضـحًا يجب التنبيه إليه وتنقية التراث الإسـلامي من هذه الآثار، ولنا وقفة مع ذلك إن شاء الله تعالى.

(١) الفلسفة الصوفية في الإسلام / د. عبد القادر محمود/ ص ٥١٦.

(٢) ابن عربي وليبنتز/ د. محمود قاسم / ط. مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٧٢م/ ص ١٧٨.

المبحث الثالث

أثر هذه النظرية على غلاة الشيعة وشراح الإشراقية

انتهينا فيما سبق إلى أن نظرية الفيض أو العقل الفعال كان لها دور خطير ليس في فلاسفة الإسلام فقط، بل امتد تأثيرها ودورها إلى فلاسفة الصوفية، وكذلك امتد تأثيرها -أيضًا- في مدارس غلاة الشيعة وفروعها المختلفة وشراح الإشراقية.

يذكر الشهرستاني [١]:" أن الإسماعيلية خلطوا كلامهم وآراءهم بآراء الفلاسفة، فالعقائد الإسماعيلية قد أخذت مادتها من الفلسفة اليونانية مزيجًا من فلسفات أفلوطين وأرسطو والفيثاغورية الجديدة وعقائد يهودية ومسيحية "[٢].

ويعقب الدكتور / النشار قائلا: " ولاشك أن بعض العناصر المجوسية دخلت في خلال هذا، ولكن القول بأن نظرية العقل الكلى والنفس الكلية هي نظرية ثانوية فليس بحقيقي، إنها نظرية أفلاطونية محدثة، استخدمها دعاة الإسماعيلية، كما استخدموا نظرية الفيض الأفلاطونية، أما أهم المصادر للإسماعيلية في مختلف صورها، فهو الفيثاغورية المحدثة مختلطة بأفلوطينية "[٣].

ولاشك في أن رسائل (إخوان الصفا) هي إسماعيلية، وتسودها الاصطلاحات الإسماعيلية، وتنتشر فيها الآراء الباطنية [٤]، مما يتسق دائمًا مع المذهب الإسماعيلي.

---

(١) الشهرستانى هو: محمد بن عبد الكريم بن أحمد، وكنيته أبو الفتح، وشهرته الشهرستانى، نسبة إلى بلدته (شهرستان) وهى خراسان بين نيسابور وخوارزم في آخر حدود خراسان، ولد سنة ٤٧٩هـ، شافعي المذهب، أشعري، إمام مبرز فقيه متكلم، من أهم مؤلفاته: (الإرشاد إلى عقائد العباد) و(الملل والنحل) و(دقائق الأوهام)، وتوفى رحمه الله سنة ٥٤٨هـ. مقدمة كتاب الملل والنحل / الشهرستانى / ص١١، ١٢.

(٢) الملل والنحل/ ج١/ ص٤٦.

(٣) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام / د. النشار/ ج٢/ ص٤١٦.

(٤) ثمت دقيقة فارقة هنا بين الباطنية على سبيل العموم والخصوص، فإذا ورد لفظ الباطنية على سبيل العموم يكون المقصود منهم دعاة الفكر الباطني الذين يقسمون العلم والدين إلى مراحل ينشرون من خلالها أفكارهم الباطنية،

" فالإسـماعيلية أرادت بوضـع هذه الرسـائل أن تثبت معرفة الأئمة بعلوم باطنية لا يعرفها سـواهم، ويبدو هذا من محاولة هذه الرســائل الإلمام بجميع نواحي الفلســفة الغنوصــية من أفلاطونية محدثة وفيثاغورية جديدة مختلطة مع العقائد الإسماعيلية" (١).

ومن خلال ذلـك يمكننـا أن نقول: إن إخوان الصــفـا بـاطنيون وإســماعيليون، وفيثـاغوريون، وأفلوطينيون، ومجوس، لأن لكل هذه النزعات أثراً بارزاً في الرســائل، ولأن هذا الخليط يتجاوز فيها على غير وفاق، ويتلاحق على غير اتساق.

" وهم في الواقع ليسـوا شـيئًا معينًا بذاته، بل هم كل شـيء، تعاليمهم فيها ما تشـاء من أقوال.... فهي خليط من جميع هذه العناصـر، معدلة هنا، مخففة هناك، مكثفة هنالك، بحيث يضـيع الدارس في تعدد الأصداء واختلاف الأهواء "(٢).

يقول الإمام الغزالي (٣) عن معتقد هؤلاء في الإلهيات: " وقد اتفقت أقاويل نقلت المقالات من غير تردد أنهم قـائلون بـإلهين قـديمين لا أول لوجودهمـا من حيـث الزمـان، إلا أن أحـدهمـا علـة لوجود الثاني.... وقد يسـمى الأول عقلاً، والثاني نفسـًا، ويزعمون أن الأول هو التام بالفعل، والثاني بالإضـافة إليه ناقص لأنه معلوله، وربما لبســوا على العوام مســتدلين بآيات من القرآن عليه، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا

وبالتالي يكون المراد منهم الشـيعة وغلاتهم من الفرق الباطنية أمثال فلاسـفة التصـوف، وأما إذا ورد اللفظ على سـبيل التخصـيص فيكون المقصــود منهم فرق الباطنية التي ظهرت من تحت رداء الشـيعة، وأهم هذه الفرق وأعظمها خطراً الدروز والإسماعيلية والنصيرية والقرامطة ٠ فضائح الباطنية / الغزالي / ص١١.

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام/ د. النشار/ ج٢/ ص٣٩٠.

(٢) إخوان الصــفـا(ضــمن ســلســلـة نوابغ الفكرالعربي)/ د. جبور عبـد النور / ط. دار المعـارف بمصــر ســنـة ١٩٦١م/ ص٢٦، ٢٧.

(٣) الغزالي هو: حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (٤٥٠ – ٥٠٥هـ) له المواقف من الفلسفة والتصوف، وكتبه نحو من مائتي كتاب منها (إحياء علوم الدين)و(تهافت الفلاسـفة) و(فضـائح الباطنية) وما طرقه من موضـوعات يجعل منه موسـوعة كاملة، فقد طاف بميادين المعرفة، وانتهى به الأمر إلى الشـك المنهجي الذى أسـلمه إلى التصـوف، فوجد فيه النجاة وعصمه وأوصله إلى اليقين. الموسوعة الصوفية / د. الحفني، / ص٣٠٥.

نَحْنُ نَزَّلْنَا﴾[١]، و﴿نَحْنُ قَسَمْنَا﴾ [٢]، وزعموا أن هذا إشارة إلى جمع لا يصدر عن واحد "[٣].

وهكذا يزعم هؤلاء أن الإله خلق النفس، فالإله هو الأول، والنفس هو الثاني، وهما مدبرا هذا العالم، وسموهما الأول والثاني، وربما سموهما العقل والنفس، ثم قالوا: إنهما يدبران هذا العالم بتدبير الكواكب السبعة والطبائع الأول.

يقول البغدادي: [٤]" وقولهم إن الأول والثاني يدبران العالم هو بعينه قول المجوس بإضافة الحوادث لصانعين أحدهما قديم والآخر محدث " [٥].

فالمبدأ الأول عند هؤلاء هو علة لوجود العقل على سبيل اللزوم عنه، لا على سبيل القصد والاختيار، وإنه حصل من ذاته بغير واسطة سواه، وهم بهذا يثبتون موجودات قديمة يلزم بعضها عن بعض ويسمونها عقولاً، ويحيلون وجود كل فلك على عقل من تلك العقول، وذلك يستلزم ضرورة قولهم بقدم العالم.

يقول الغزالي حاكيًا عنهم: " ثم قالوا: العالم قديم، أي وجوده ليس مسبوقًا بعدم زمانه، بل حدث من السابق التالي وهو أول مبدع، وحدث من المبدع الأول النفس الكلية الفاشية جزئياتها في هذه الأبدان المركبة، وتولد من حركة النفس الحرارة، ومن سكونها البرودة، ثم تولد منهما الرطوبة واليبوسة "[٦].

بيد أنه ينبغي أن نلاحظ أن هذا المذهب وإن كان مستخرجًا من مذاهب الفلاسفة في العالم، إلا أنه توجد دقيقة فارقة بين هؤلاء والفلاسفة، وهى أن القدم في نظر الفلاسفة مجرد قدم زماني لم يسقهم إلى

---

(١) سورة الحجر / من الآية ٩.

(٢) سورة الزخرف / من الآية٣٢.

(٣) فضائح الباطنية / الغزالي / ص ٣٨، ٣٩.

(٤) البغدادي هو: عبد القاهر بن طاهر محمد البغدادي (أبو منصور) فقيه ومتكلم، أصولي وأديب، ولد ببغداد، وسكن في نيسابور، وتوفى بإسفرايين سنة ٤٢٩هـ. معجم المؤلفين / عمر رضا كحالة/ ج٥ / ص ٣٠٩.

(٥) الفرق بين الفرق / البغدادي / ص٢٨٥.

(٦) فضائح الباطنية/ الغزالى / ص ٣٩.

إنكار الصانع، بينما في نظر هؤلاء قدم ذاتي وزماني.

وعن كيفية إبداع الخلق نجد هؤلاء الغلاة يتجهون إلى الأفلاطونية المحدثة يلتمسون منهم أساسًا لفكرتهم فقالوا: " أبدع الله أول الأمر العقل الأول، والعقل الأول تام بالفعل، ثم بتوسط هذا العقل أبدع النفس، والنفس غير تامة، ونسبة العقل إلى النفس كنسبة النطفة إلى تمام الخلقة، ولما اشتاقت النفس إلى كمال العقل احتاجت إلى حركة من النقص إلى الكمال والحركة تحتاج إلى وسيلة، فوجدت وسيلة أو أحدثت، وهى الأفلاك السماوية، وتحركت حركة دورية (١) بتدبير النفس " (٢).

يقول الشهرستانى حاكيًا معتقد هؤلاء: "وبالتنزل في سلم الموجودات، حدثت الطبائع البسيطة بعد حدوث الأفلاك، وتحركت هذه الطبائع بفعل النفس، فتركبت عن تلك الحركة المركبات من المعادن والنبات والحيوان والإنسان، والحركة كثرة وتعدد، وفاضت من النفس نفوس جزئية سرعان ما اتصلت بالأبدان... وتعود الحركة سكونًا، وتعود الكثرة وحدة، ولم يعد إلا العقل الفعال يتأمل ذاته في نعيم إلى مالا نهاية له هو الكمال "(٣).

تلك هي الصورة التي قدمها الشهرستانى في النظام الكوني عن هؤلاء، وهو مفكر سنى طبعًا، وإنصافًا للحق نقارنها بصورة أخرى من صور التراث الإسماعيلي نفسه، ليتبين لنا مدى الاتفاق أو الاختلاف بيننا وبينهم، هذه الصورة يرسمها لنا الداعي الإسماعيلي ابن زهرة (٤) وها هو ملخص

---

(١) نقلت هذه الفكرة إلى الفلسفة الإسلامية تحت مسمى نظرية العقول العشرة، إجابة إلى ما قيل: إن الواحد من كل شيء لا يصدر عنه إلا واحد من كل شيء، فكيف يصدر الكثير عن الواحد؟ هنا حل الفلاسفة هذا الإشكال بما عرف بالعقول العشرة.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام / د. النشار / ج ٢/ ص ٤٠٧.

(٣) الملل والنحل / الشهرستانى/ ج١ / ص٣٣٧، ٣٣٨.

(٤) ابن زهرة: هو الداعي الإسماعيلي حاتم بن عمران بن زهرة، المتوفى عام ٤٩٧هـ، صاحب رسالة الأصول والأحكام، المعروف بداعي سرمين قرب حلب، وقتل فيها بأمر واليها رضوان بن فتشى٠ الكافئة في إبطال توبة الخاطئة / الشيخ المفيد / تحقيق علي أكبر زماني نزاد / نشر المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد / ص ٧٩.

تحليلي لها.

يقول ابن زهرة: " كان الله ولاشيء، ثم أوجد الموجود الأول، وهو العقل أو القلم، وهذا الموجود الأول هو صورة المبادئ العقلية أو القوة القابلة للطائف المبروزة المنبثة دفعة واحدة فيضًا، ثم أوجد من العقل أثراً منفعلاً هي النفس الكلية أو نفس العالم، فأثرت النفس في الهيولى بقوالبها الإبداعية وجواهرها العقلية صور الأشياء الطبيعية والجسمانية، فظهرت الأفلاك والعناصر والأرض والسماء بحركة كلية، وتناهت بعد ظهورها، أو بمعنى أدق لم يعد خلق جديد" [١].

هذا هو ملخص الجانب الميتافيزيقي من هذا المذهب كما قصه أحد دعاتهم، وهو كما يلاحظ موقف لا يختلف عن الموقف الذى قدمه الشهرستانى من قبل.

وبذلك يكون قد اعتقد هؤلاء أن: " أول الموجودات هو العقل الفعال، واعتمدوا على نظرية المثل والممثول، فقالوا: إن لكل واحد من الحدود العلوية ممثولاً في العوالم الثلاثة، الجرمي والديني والجسماني، وأطلقواعلى الحدود العلوية أسماء مختلفة ذات مدلول واحد" [٢].

وهكذا يبدو التأثير الأفلوطينى واضحًا على هؤلاء، فقد امتزجت لدى هؤلاء جميع الآراء، وأصبحت هذه النزعة منهجًا يفسر من خلاله الصلة بين الله والعالم، أو الفيض أو الصدور في الخلق.

يقول جولد تسيهر[٣]: " أما أهم عقائدهم التي أرادوا تثبيتها ونشرها، فكانت خليطًا من عناصر وثنية مختلفة يدور معظمها حول أن العقول والنفوس العليا مسكنها الكواكب، وأنها تتجسد في

(١) رسالة الأصول والأحكام / ابن زهرة / تحقيق د. عارف تامر / ط. دار الإنصاف للتأليف والطباعة والنشر – سلمية سنة ١٩٥٦م/ ص ١٠٣.

(٢) إثبات الإمامة/ النيسابوري / تحقيق د. مصطفى غالب / ط. دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع / ص١٨.

(٣) جولد تسيهر: مستشرق مجرى ولد سنة ١٨٥٠م بمدينة اشتو لفيسنبرج في بلاد المجر من أسرة يهودية، اتجه إلى الدراسات الشرقية وهو في سن السادسة عشرة من عمره، ثم توفى عام ١٩٢١م ٠ موسوعة المستشرقين / د. عبد الرحمن بدوى / ط. دار العلم للملايين ببيروت / ط. الثالثة سنة ١٩٩٣م/ ص ١٩٧، ٢٠٣.

الآدميين لتدبير سياستهم، كما يقرر ذلك إخوان الصفا على وجه الخصوص "[١].

وكما امتد تأثير هذه النظرية على هؤلاء الغلاة من الشـيعة، فقد امتد تأثيرها أيضـًا إلى متأخري فلاسفة الصوفية وشراح الإشراقية على وجه الخصوص.

وسـبق أن ذكرنا أن الحكمة الإشـراقية تعتبر مذهبًا في الفلسـفة اليونانية الذى انتقل إلى الشـرق في صورة الكتب الأفلاطونية الجديدة وما شابهها.

وتعتبر فلسـفة شـراح الإشـراقية فلسـفة: " لها في نظرية المعرفة مذهب صـوفي، وتعبر عن الله وعالم العقول بالنور، والمعرفة الإنسانية في هذا المذهب عبارة عن إلهام من العالم الأعلى يصل إلينا بواسطة عقول الأفلاك "[٢].

ومما لا شـك فيه أن نظرية العقل الفعال كان لها دورها الخطير عند المتأخرين من الاشـراقيين وشـراح الإشـراقية أمثال قطب الدين الشـيرازي [٣] الذى ذكر في مقدمة حكمة الإشـراق، أنها الحكمة المؤسسة على الإشراق الذى هو الكشف.

" وجدير بالذكر أن لهذه النزعة الإشراقية أثرها الخطير في صوفية متأخرين، إذ إننا

نجد أبرز ممثل لمدرسـة السـهروردى الإشـراقية فيما بعد هو صـدر الدين الشـيرازي [٤] صـاحب

---

(١) العقيدة والشريعة في الإسلام / جولد تسيهر / ترجمة د. محمد يوسف موسى وآخرون / ط. القاهرة سنة ١٩٥٩م/ ص ٩٦.

(٢) الفلسفة الإسلامية المتأخرة / د. جواد على / مجلة الرسالة – العدد ٦٣٢ سنة ١٩٤٥م/ ص١.

(٣) هو: قطب الدين محمود بن ضـياء الدين مسـعود بن مصـلح الشـيرازي (١٢٣٦ – ١٣١١م) شـارح كتاب حكمة الإشـراق للسـهروردى، وهو عالم وشـاعر إيراني فارسـي من القرن الثالث عشـر، له إسـهامات عدة بارزة في الفلك والرياضيات والطب والفيزياء والفلسفة والتصوف، تتلمذ على نصير الدين الطوسي، وتوفى سنة ٧١٠هـــ. التصوف الإسلامي / د. محمد أبو قحف / ص ١٧٧.

(٤) هو: ملا صـدرا محمد بن إبراهيم القوامى الشـيرازي خاتمة حكماء الشـيعة، جمع بين فرعى المعرفة النظري والعملي، ينسـب إليه منهج الجمع بين الفلسـفة والعرفان، والذى يسـمى بالحكمة المتعالية، ولد بشـيراز إيران عام ١٥٧٢م وتوفى بالبصـرة ١٦٤٠م، ودفن بمرقد الإمام على بالنجف، وهو صـاحب كتاب: الحكمة المتعالية ٠ الفلسـفة الصوفية/ د. عبد القادر محمود / ص ٤٧٩.

الأسـفار الأربعة، ويعتبر أكثر تلاميذ هذه المدرسـة وضـوحـًا وتطويراً للمذهب، كذلك نجده أنه مزج بين تصوف السهروردى الإشراقي، وبين تصوف ابن عربي في وحدة الوجود "[١].

واســتمر تأثير الفلســفة الإشــراقية على العالم الإســلامي إلى يومنا هذا: " فمجموعة واســعة من المفكرين كنصير الدين الطوسي[٢]، وشمس الدين الشهرزورى[٣]، وجلال الدين الداوني[٤]، ومدرسة أصفهان[٥]، فهم ينتمون بشكل واضح ضمن هذا التقليد الفلسفي " [٦].

وهكذا امتد تأثير الفلسفة الإشراقية في شراحها، بعد شيخها الأول (السهروردى).

" فقد أخذت بأفكاره وتم تطويرها وشـرحها بعد جيل وجيلين، من قبل فلاسـفة مثل ابن كمونة [٧]

---

(١) الموسوعة الصوفية / جون فيرغسون / ترجمة. محمد الجورا/ ط. دار الفرقد سنة ٢٠١٤م/ ص ٤٨٢..

(٢) هو: نصـير الدين الطوسـي (١٢٠١ – ١٢٧٤م) لقب بالمعلم الثالث (بعد أرسـطو والفارابي) وحصـل على رعاية الحكام الإسـماعيليين في آل موت، وشـهدت حياته وجود شـخصـيات بارزة مثل روجر بيكون، ابن عربي، موسـى بن ميمون، توما الإكوينى، واسـتمر تأثيره في مجالات متنوعة مثل الأخلاقيات والفلسـفة والرياضـيات والمنطق والفلك. يراجع: مذكرات نصير الدين الطوسي في علم الفلك / ف. ج. ريجب / ط. نيويورك سنة ١٩٩٣م/ المجلد الأول/ ص٢١.

(٣) هو: محمد بن محمود شـمس الدين الشـهرزورى الإشـراقي، طبيب ومؤرخ وفيلسـوف كردى، توفى بعد عام ٦٨٧ هـ، وأهم كتبه: (الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية) و(نزهة الأرواح) و(الرموز والأمثال اللاهوتية).

(٤) هو: الملا جلال الدين محمد بن سعد الدين أسعد الصديقي الدوانى المتوفى سنة ٩٠٨هـــ، ولد في قرية (داون) من بلاد كازرون، وسكن شيراز، وولى قضاء فارس وتوفى بها، أهم مؤلفاته: (شـواكل الحور) و(شـرح العقائد العضـدية) و(الحاشـية القديمة على شـرح التجريد والحاشـية الجديدة عليها) و(شـرح تهذيب المنطق) و(رسـالة في تقسـيم العلوم) و(عين الحكمة) و(لوامع الإشـراق) وغيرها. شـواكل الحور في شـرح هياكل النور للسـهروردى / الداونى / تحقيق د. عاصم إبراهيم الكيالي / ط. دار الكتب العلمية ببيروت سنة ١٩٧١م/ المقدمة / ص ١٢.

(٥) مدرسـة أصفهان: مدرسـة تاريخية تعود إلى القرن الثامن الهجري، وتقع في أصـفهان أو أصـبهان، وهى إحدى مدن إيران على بعد ٣٤٠ كم جنوب طهران.

(٦) الفلسفة الإشراقية / مبارك عامر بقنه / (مقال بتاريخ ٣/ ٦/ ٢٠١٢م)/ ص١٠.

(٧) هو: ســعد بن منصــور البغدادي، طبيب وفيلســوف عربي يهودي وثيولوجي، ولد في بغداد (عاش بين ١٢١٥– ١٢٨٤م) وتوفى في الحلة عن عمر يناهز ٦٩ عاماً، اعتقد البعض أنه مسـلم، وآخرون أنه ملحد، لكنه بقى على يهوديته

والشــهرزورى والشــيرازي، وكانت في ذلك الوقت معروفة في الأوســاط الصــوفية الفلســفية مثل عبد الرزاق الكاشــانى [١] كتقليد إشــراقي متميز، اســتمرت تأثير أفكاره على التطورات الفكرية اللاحقة في بلاد فارس وخاصة المدارس الفلسفية في شيراز (القرنين الخامس عشر والسادس عشر)، وفى أصفهان (القرن السابع عشر) "[٢].

وبذلك يتضح لنا أن الفلسفة الإشراقية بشراحها ليست فلسفة خالصة، بل إنها قد أخذت أصولها من جميع المذاهب الفلسفية، والغنوصيات الشرقية، وبصفة خاصة من الأفلاطونية المحدثة.

ومن ناحية أخرى فقد مثلت هذه الفلسـفة الإشـراقية مرحلة حاسـمة لذلك التطور الفكري في مجال الإطار العقلي الإســلامي كنتيجة منطقية لتطور مذهب ابن ســينا من جهة، وحكمة أفلاطون من جهة أخرى.

حتى وفاته، وأهم كتبه: (تنقيح الأبحاث للملل الثلاث) ويعتبر من كتب علم مقارنة الأديان، وطرح شبهة على التوحيد فحواها إمكان أن يكون هناك مبدآن للوجود، كالنور والظلمة عند الثنوية. الكافي/ الكلينى /ج١ / ص٨٠.

(١) هو: جمال الدين بن أحمد كمال الدين بن أبى الغنائم محمد الكاشـــانى، متصـــوف شـــيعي، توفى نحو ٧٣٠ أو ٧٣٦هـــ، أهم كتبه: (تأويلات القرآن) و(شرح فصوص الحكم لابن عربي) و(اصطلاحات الصوفية) و(شرح منازل السائرين). الموسوعة الصوفية / د. الحفني / ص ٣٢٠، ٣٢١، وأيضــًا: التصوف الإسلامي (تاريخ وعقائد وطرق وأعلام) / سليمان سليم علم الدين / ط. دار نوفل ببيروت / ط. الأولى سنة ١٩٩٩م/ ٤٣٥.

(٢) موسوعة الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى / تحرير جوزيف و. ميري / نشرة روتلدج نيويورك – لندن عام ٢٠٠٦م / المجلد الأول / ص٤٠٩: ٤١١.

الفصل الثالث
موقف الإسلام من النظرية

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: نقد علماء الإسلام لهذه النظرية

من الملاحظ كما عرضنا لنظرية الفيض – سواء عند فلاسفة الإسلام والصوفية، أو غلاة الشيعة وشراح الإشراقية – تبين لنا أن العقل الأول يعتبر أكثر إبداعًا وعلمًا من الله، لأن الله أبدع واحداً، وهو أبدع ثلاثة، كما أنه كان أكثر تعقلاً وعلمًا، لأنه يعلم أو يعقل ذاته، ويعقل الله، ويعقل أنه ممكن الوجود.

وهذا الفيض – أيضًا – ليس على سبيل القصد والاختيار، لأنه لا يصح أن يقصد الله شيئًا، لأن المقصود أعلى رتبة من القاصد، وهذا قول ينفي عن الله كل حكمة وتدبير في الكون (تعالى الله عن ذلك).

وفى نظرية الفيض – أيضًا – نجد أن الله صدر عنه عقل، وكل عقل صدر عنه مجموعة أشياء، فإن هذا يؤدى بدوره إلى القول بأن هناك فاعلات كثيرة، فالنار تفيض عنها الحرارة، والشمس يفيض عنها الضوء، والعين تفيض منها الماء.

" فالله يصدر عنه العقل، والعقل مصدر الكثرة في الوجود، إذن فالله هو مصدر الكثرة، وهذا يبطل قولهم: بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد " [(١)].

والوقوف عند العقل العاشر يعتبر ترجيحًا بلا مرجح[(٢)]، فلماذا لا يكون التاسع أو الحادي عشر، وكل ما يجرى تحت فلك القمر لا احتياج منه إلى الله سبحانه وتعالى.

---

(١) التحقيق التام في علم الكلام / محمد الحسيني الظواهري/ ط٠ مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة / ط. الأولى سنة ١٩٣٩ م/ ص٦١.

(٢) الرد على المنطقيين / ابن تيمية / نشرة عبد الصمد شرف الدين الكتبي الهندي / ط. حيدر آباد الدكن بالهند/ ط. الأولى سنة ١٣٥٨ هـ/ ص ٣٨٦.

يقول الرازي[١]: " ألستم قلتم إن العقل الفعال هو المدبر لما تحت فلك القمر، فقد حكمتم بأنه هو العلة لوجود كل ما يحدث في العالم من الصور والأعراض، مع أنه لا يحصل فيه إلا الجهات الثلاث، الإمكان والوجود والوجوب بالغير، فإذا كانت الجهات الثلاث في العقل الأول، موجبة العقل ونفس وفلك، فهذه الجهات الثلاث حاصلة في العقل الفعال الذى هو العقل الأخير، فلماذا لا يصدر عن هذه الجهات الثلاث الموجودة في العقل الفعال تلك المعقولات الثلاثة، وهكذا إلى مالا آخر له"[٢].

تلك هي نظرية الفيض والصدور التي أنتجت أفكاراُ غير مستقيمة، أو أنتجت أكاذيب في كل ما ورد على لسان معتقديها [٣].

هذا، ولقد تعرضـــت نظرية الفيض أو الصـــدور لانتقادات عديدة وحادة، حيث تعرض لها بعض الفلاسفة أنفسهم.

وها هو الإمام الغزالي يصف هذه النظرية بأنها ما لو حكى في منام لتعجب منه، كما يصفها بالشناعة أو الهوس أو الاغترار بالعقل وسوء المزاج.

ثم يتساءل في أمر المعلول الأول عند الفلاسفة فيقول: " هل كون ممكن الوجود عين وجوده أم غيره، فإن كان عين وجوده لم تنشأ عنه كثرة، وإن كان غيره، فيجوز صدور الكثرة من واجب الوجود، لأنه موجود، وهو مع ذلك واجب الوجود "[٤].

وهو بهذا يريد أن يقول لأصـــحاب الفيض، إذا كان العقل الأول هو مصـــدر الكثرة، فالله ســـبحانه

---

(١) هو: الإمام الكبير شيخ الإسلام الأصولي المتكلم المناظر المفسر، صاحب التصانيف المشهورة في الآفاق، أبو عبد الله محمد بن عمر البكري، القرشـــي، الطبرســـتانى، الرازي المولد، الملقب فخر الدين، المعروف بابن الخطيب، الفقيه الشـافعي المذهب، الأشـعري العقيدة، الملقب بالإمام عند علماء الأصـول، وتوفى رحمه الله سـنة سـت وسـتمائة هجرية. محصـــل أفكار المتقدمين والمتأخرين / فخر الدين الرازي / تحقيق. طه عبد الرؤوف ســـعد / ط. مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة/ ص ٥: ٨.

(٢) المطالب العالية/ الرازي / تحقيق. أحمد حجازي الســـقا / ط. دار الكتاب العربي ببيروت / ط. الأولى ســـنة ١٩٨٧م/ ج٤/ ص ٣٩٦.

(٣) الفكر الأرسطي وأثره على فلاسفة الإسلام في المشرق / نادى مهلل / ص٢٢٧.

(٤) تهافت الفلاسفة / الغزالي / تحقيق د. سليمان دنيا / طبعة دار المعارف بمصر/ الطبعة الخامسة / ص ١٤٦.

وتعالى أحق بأن يكون هو ذلك المصدر.

ويلزم من هذا: " أن لا يكون في العالم شيء واحد مركب من أفراد، بل تكون الموجودات كلها آحاداً، وكل واحد معلول لواحد آخر فوقه، وعلة لآخر تحته، إلى أن ينتهى لمعلول لا معلول له، كما انتهى في جهة التصاعد إلى علة لا علة لها، وليس كذلك، فإن الجسم عندهم مركب من صورة وهيولي، وقد صار باجتماعهما شيئًا واحداً، والإنسان مركب من جسم ونفس، وليس وجود أحدهما من الآخر، بل وجودهما جميعًا من علة أخرى، والفلك عندهم كذلك، فإنه جرم ذو نفس، لم تحدث النفس بالجرم، ولا الجرم بالنفس، بل كلاهما صادر من علة سواهما "(١).

وهنا يرى الغزالي بطلان قولهم: لا يصدر من الواحد إلا واحد، وكأنه يرد عليهم من خلال كلامهم، الذى ظهر من خلاله التناقض في مذهبهم.

وفى هذا يقول: " ليس يعرف استحالة صدور اثنين من واحد، كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين، وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة ولا بالنظر، وما المانع من أن يقال: المبدأ الأول عالم مريد قادر، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، يخلق المختلقات والمتجانسات كما يريد وعلى ما يريد" (٢).

وواضح هنا أن الغزالي قد استلهم تصور الأشاعرة القائلين بحدوث العالم وخلقه من العدم، وكذلك تصورهم عن الإرادة الإلهية.

فالأشاعرة يعتبرون أن: " الإرادة الإلهية مطلقة لا تحدها حدود ولا ضوابط، وأن الإرادة إذا كانت صفة من صفات الذات فيجب أن تكون عامة في كل ما يراد على الحقيقة، كما إذا كان العلم من صفات الذات وجب عمومه بكل ما يجوز أن يعلم على حقيقته" (٣).

وأقول مع الغزالي أيضًا: وما الضرر الذى يعود علينا إذا جعلنا الله سبحانه وتعالى هو واهب

---

(١) المصدر السابق / ص ١٤٤.

(٢) تهافت الفلاسفة / الغزالي / ص ١٥٣.

(٣) مذاهب الإسلاميين / د. عبد الرحمن بدوى / ط. دار العلم للملايين ببيروت سنة ١٩٧١م/ ج ١/ ص ٥٤١.

الصور، كما صرح القرآن بذلك: ﴿هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾ (١).

كما أن الأفلاك أو الأجسام السماوية ليس لها نفوس وعقول كما يقول الفلاسفة، بل هي أجسام تشبه كوكب الأرض وما فيه من صخور وجبال وبحار، وهذا كلام لا دليل عليه.

يقول الغزالي: " ولكنا ندعى عجزهم عن معرفة ذلك بدليل العقل، فإن هذا إن كان صحيحًا، فلا يطلع عليه إلا الأنبياء – صلوات الله عليهم – بإلهام من الله تعالى أو بوحى، وقياسه بالعقل ليس يدل عليه "(٢).

أما جعلهم هذه الأفلاك ملائكة فهو قول لا مبرر له أيضـًا، لأنه لم يخبر أحد بأن الملائكة لها تصرف بالخلق أو الإبداع، فلم يبق إلا القول بحركة الأجسام السماوية الدائمة والتي لا تفسد، وهذا ما لا نقره نحن ولاهم.

هذا، وقد وافق ابن رشد (٣) الإمام الغزالي في انتقاده لأصحاب الفيض، وأخذه العجب من أمثال هذه الأقاويل الباطلة.

يقول ابن رشد: " إنهم إن قالوا: إن الكثرة التي في المبدأ الثاني، إنما هي مما يعقل من ذاته، وما يعقل من غيرهم لزم عندهم أن تكون ذاته ذات طبيعتين، أعنى صورتين، فأي ليت شعرى، هي الصادرة عن المبدأ الأول، وأي هي الغير صادرة،... وهذه كلها خرافات وأقاويل دخيلة في الفلسفة"(٤).

لقد انتقد ابن رشد – أيضـًا– المبدأ الأساسي الذى تقوم عليه نظرية الفيض وهدمه من أساسه، وهو

---

(١) سورة الحشر / من الآية ٢٤.

(٢) تهافت الفلاسفة / الغزالي / ص ٢١٨.

(٣) ابن رشد هو: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (١١٢٦-١١٩٨ م) أشهر فلاسفة الإسلام وأبعدهم أثراً في الفكر الأوربي والمسيحي، ولد في قرطبة، ومات بمراكش، واشتغل بالقضاء والطب والتدريس، وأطلق عليه اسم الشارح لشروحه على كتب أرسطو. الموسوعة الفلسفية/ د. الحفني/ ص/ ١٥، ١٦.

(٤) تهافت التهافت / ابن رشد / تحقيق د. سليمان دنيا / ط. دار المعارف بالقاهرة / ط. الأولى سنة ١٩٦٤م / ص ٤٠١، ٤٠٢.

أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وليس أدل على ذلك من أن قولهم: " إن الفاعل الأول لا يصدر عنه إلا واحد، يناقض قولهم: إن الذى صدر عن الواحد الأول شيء فيه كثرة، لأنه يلزم أن عن الواحد واحد، إلا أن يقولوا: إن الكثرة التي في المعلول الأول كل واحد منها أول، ولكن هذا يؤدى بهم لا محالة إلى القول بأن الأوائل كثيرة "[١].

كما أن ابن رشد لا يتفق مع الأفلاطونية المحدثة في نظرية الفيض، حيث يذهب إلى أن الله خالق كل شيء حتى الأفلاك السماوية خلقًا أبديًا، أي في غير زمن معين.

" وليس هذا الخلق فيضًا تدرجيًا للعقول، بل الله وحده هو خالق الجواهر والعقول المفارقة الأخرى، باعتبار أنها أسباب ثانوية لا تستطيع خلق الماهيات، فالله يخلق هذه الأسباب كلها في آن واحد، وهو الذى يخلق نتائجها "[٢].

وهكذا يتخذ ابن رشد من فكرة الخلق المباشر أساسًا لهدم نظرية الفيض القائمة على أساس صدور الواحد بعد الأخر، وهنا يلجأ إلى التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، فمبدأ الصدور لا يصدق إلا بالنسبة على عالم الشهادة.

" فالفاعل في عالم المحسوسات لا يصدر عنه إلا فعل واحد، وهو فاعل مقيد، وذلك على العكس من الفاعل الأول الذى في الغائب، وهو فاعل مطلق، لا يصدر عنه إلا فعل مطلق، لا يتعلق بمفعول دون مفعول "[٣].

إذن فكرة التفرقة بين عالمي الغيب والشهادة هي الأساس الذى اعتمد عليه ابن رشد للعثور على حل لمشكلة الخلق، وهذا اعتراف من ابن رشد ببطلان النظرية عند هؤلاء من جميع وجوهها.

(١) تهافت التهافت / ص ٦٥.

(٢) نظرية المعرفة عند ابن رشد / د. محمود قاسم / ط. مكتبة الأنجلو المصرية / ص ١١٨.

(٣) المصدر السابق / ص١٠١

ولمثل هذا يقول ابن خلدون [١]: " واعلم أن هذا الرأي الذى ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه، فأما إسـنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول، واكتفاؤهم به في الترقي إلى الواجب، فهو قصـور عما وراء ذلك من رتب الله، فالوجود أوسـع نطاقًا من ذلك كما قال تعالى: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [٢]، وكأنهم في اقتصـارهم على إثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه، بمثابة الطبيعيين المقتصـرين على إثبات الأجسام، خاصة المعرضين عن النقل والعقل، المعتقدين أنه ليس وراء الجسم في حكمة الله شيء " [٣].

وكذلك يعتبر ابن تيمية [٤] من أشد المنتقدين والمعارضين لهذه النظرية عند فلاسفة الإسلام بما فيهم فلاسـفة الصـوفية، فهاجمهم هجومًا عنيفًا في أكثر من رسـالة، وسـلط عليهم لسـانه وقلمه، ورماهم بالكفر والضلال.

يقول ابن تيمية: " وهؤلاء يدعون أن العقول قديمة أزلية، وأن العقل الفعال هو رب كل ما تحت هذا الفلك، والعقل الأول هو رب السـموات والأرض وما بينهما، والملاحدة الذين دخلوا معهم من أتباع بني عبيد[٥]، كأصحاب رسائل إخوان الصفا وغيرهما، وكملاحدة المتصوفة مثل ابن عربي وابن

---

(١) ابن خلدون هو: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، ولد بتونس، وتوفى بالقاهرة، دون أفكاره في سـبع مجلدات كتبها في نحو ثلاث سـنوات عن تاريخ العرب والبربر بعنوان كتاب (العبر)، اشـتهر المجلد الأول المعروف باسـم (المقدمة) والمجلدان الأخيران باعتبارهما أحسـن مصـادر تاريخ المغرب العربي، وخاصـة البربر ٠ الموسـوعة الفلسفية/ د. الحفني / ص ١٤.

(٢) سورة النحل / من الآية ٨.

(٣) مقدمة ابن خلدون / عبد الرحمن بن خلدون المغربي / ط. دار الشعب بالقاهرة / ص ٥٧٠

(٤) ابن تيمية هو: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن محمد بن تيمية الحراني نسبة إلى حران بالشام (٦٦١-٧٢٨هـ) وهو الإمام النابه رأس المدرسة السلفية، وكان يهاجم ليس بما هو تصوف، وإنما يهاجم ما جرى فيه من انحرافات، وكان يهاجم الفرق الإسلامية من منطق سلفي حنبلى ٠ الموسوعة الصوفية / د. الحفني/ ص ٨٨، ٨٩.

(٥) يقصد ابن تيمية بذلك: الفاطميون والشيعة الإسماعيلية.

سبعين وغيرهم، الذين يحتجون لمثل ذلك بالحديث الموضوع أول ما خلق الله العقل(١)" (٢).

ويوجه ابن تيمية في: (الرسالة السبعينية) هجومه إلى هؤلاء الذين أخذوا بصحة حديث العقل، متأولاً إياه، طاعناً في صحته من خلال ما أورده من نقول عن بعض أهل هذا العلم.

يقول ابن تيمية: " قال أبو الفرج هذا حديث لا يصح عن رسول الله ﷺ، وذكر أن سعيداً وعُمراً مجهولان، قال وقد روي من طريق علي وأبى هريرة وليس فيهما شيء يثبت، قال أحمد بن حنبل: هذا الحديث موضوع ليس له أصل، وقال العقيلي: لا يثبت في هذا الباب شيء، فهذا اتفاق من أهل المعرفة على بطلان هذا الحديث" (٣).

ويتمسك ابن تيمية بما اتفق عليه أهل المعرفة بالحديث من أنه حديث ضعيف بل موضوع، كما يستشهد برأي الدار قطني (٣٨٥هـ) الذي ذهب إلى أن الأحاديث المتصلة بالعقل كلها – وبصيغها المختلفة – لا يثبت منها شيء"(٤).

ثم يذكر ابن تيمية أنه حتى ولو سلم جدلاً بأن هذا الحديث صحيح، فإنه لا يعني ما يعنيه فلاسفة الصوفية، لأنهم خرجوا عن قراءته الأصلية بتغيير ألفاظه، والخروج إلى معاني غير محتملة.

وفى ذلك يقول: " وهؤلاء يقرأون هذا الحديث بالرفع فيقولون: (أولُ ما خلق الله العقل) ولكن قراءته بالنصب فيقال: (أولَ ما خلق الله العقل) وبذلك يكون هناك فارق كبير بين القراءتين في المدلول والمعنى "(٥).

---

(١) سنن أبي داود ١٦/ الترمذي ١٧/ مسند الإمام أحمد/ ج٢/ ص ٢١٧.

(٢) يراجع في ذلك: تفسير سورة الإخلاص / ابن تيمية/ ط. مكتبة أنصار السنة المحمدية/ ص٩٩، وأيضاً: رسالة العبودية في الإسلام/ ابن تيمية/ ط. المكتبة السلفية سنة ١٤٠٠هـ/ ص ١١، ١٢.

(٣) بغية المرتاد (المنعوت بالرسالة السبعينية) / ابن تيمية / ضمن مجموعة الفتاوى الكبرى/ ط. دار القلم ببيروت/ ط. الأولى سنة ١٤٠٧ هـ/ ص٣٠٦.

(٤) ابن تيمية والتصوف/ د. محمد مصطفى حلمي/ ط. دار الدعوة للطباعة والنشر/ ص٣١٥.

(٥) الرسالة السبعينية / ابن تيمية / ص ٣٠٧.

وكما طعن ابن تيمية في صحة هذا الحديث بأدلة من السنة نفسها، كذلك الأمر هنا، فإنه طعن فيه بأدلة عقلية أيضًا: إذ رأى أن قراءة فلاسفة الصوفية تؤدى إلى أن ما يذهبون إليه من أول مخلوق لله هو العقل، بينما القراءة الصحيحة للحديث بالنصب فهي تعنى عدم الإفادة بذلك، لأن المعنى يكون حينئذ: لما خلق الله العقل.

وهكذا يرى ابن تيمية أن هؤلاء يدعون أن: " العقل الأول صدر عنه جميع ما تحته، فصدر عنه عقل ونفس وفلك، وعن العقل عقل ونفس وفلك، إلى العقل الفعال، فإنه صدر عنه جميع ما تحته من المواد والصور، ومعلوم بالاضطرار من دين جميع أهل الملل أن شيئًا من الملائكة ليس فاعلاً لجميع المصنوعات، ولا أنه مبدع لجميع ما تحت فلك القمر "(١).

ويذكر أيضًا: أن هؤلاء الفلاسفة أعظم كفراً من مشركي العرب فيقول: " قال مشركو العرب إن الملائكة بنات الله مع اعترافهم بخلق الله للملائكة بمشيئته وقدرته، أما الفلاسفة الفيضيون فقد سموا الملائكة عقولاً عشرة، وقالوا إنها معلومة وفائضة أو متولدة عن الله، ولم يخلقها بمشيئته وقدرته "(٢).

ومن الفلاسفة الذين تصدوا لنقض فكرة الفيض أيضًا، ووجهوا لها نقداً لاذعًا أبو البركات البغدادي (٣) الذى يرى أن هؤلاء لم يوردوا الأدلة على الكثرة الموجودة في هذا العقل، ولا من أين أتت، بل أوردوا أقوالهم دون تعليل وكأنها وحى سماوي يجب التسليم به.

يقول أبو البركات البغدادي: " فهذه حكمة أوردوها كالخبر، ونصوا فيها نصًا كالوحى الذى لا يعترض ولا يعتبر، وليتهم قالوا يمكن هذا وغيره ولم يقولوا بوجوبه، وإن كان جاءهم عن وحى فكان

---

(١) المصدر السابق / ص ٣٢٨.

(٢) الصفدية / ابن تيمية/ تحقيق د. محمد رشاد سالم / ط. مطابع حنيفة بالرياض سنة ١٩٧٦م/ ج١ / ٧، ٨.

(٣) أبو البركات البغدادي هو: هبة الله بن على بن ملكا، وكنيته أبو البركات، المشهور بأوحد الزمان، فيلسوف وطبيب، ولد في ضيفة، وهو اسم بلد من ناحية الموصل سنة ٤٧٠هـ = ١٠٧٧م على أكثر تقدير، ثم أقام ببغداد فقيل بغدادي، تحول من اليهودية إلى الإسلام. عيون الأنباء/ ابن أبى أصيبعة/ ص ٣٧٤.

يليق أن يذكروا ذلك فيما ذكروا حتى يرجع عنهم المعترضون والمتتبعون "[١].

ثم يرى أن هذه الفكرة توجب الخلق من الله في اتجاه واحد بناء على كلامهم، وهو الاتجاه الطولي، فيقول: " وإذا كان الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فالموجودات بحسب هذا ينبغي أن تكون علة ومعلولاً على نسق من لدن الأول إلى المعلول الأخير، ولا تتكرر إلا طولاً، حتى تكون أ علة ب، وب علة جـ، وجـ علة د، وكذلك إلى المعلول الأخير كائنًا ما كان.... ونحن نرى في الوجود أشخاصًا لا يتناهى عددها، ليس بعضها علة لبعض ولا معلولان كالإنسان والفرس "[٢].

كذلك يبطل أبو البركات قولهم بوجود متوسطات بمثال يبين من خلاله خطأهم وهو وقوع الشمس على الجدار، فهي حين تنعكس على الجدار فتضيئه، وينعكس شعاع من الجدار المضيء على جدار آخر فيضيئه، وهكذا فإن ذلك الضوء الصادر بأسره إنما صدر عن الشمس في الحقيقة.

وفى هذا يقول: " وعلى هذا فلا يصح أن يقال: إن الشعاع الواقع على الجدار الآخر قد صدر عن الجدار المضيء الذى وقعت عليه أشعة الشمس، وانعكس على الجدار الآخر، ولهذا لا يصح أن نقول: إن الجدار المتوسط كان علة بنفسه في الإضاءة، لأن الفاعل في هذا هي الشمس وهى العلة لذلك، والمبدأ الأول مثل ذلك في هذا المثال " [٣].

ومن أجل ذلك فقد اتهمهم بالتقليد وعدم إعمال العقل والنظر في هذه الفكرة الفلسفية الحساسة.

وقريب من ذلك يرد عليهم صاحب التهافت المتأخر [٤] فيقول: " إنه يلزم من ذلك ألا يكون في العالم شيء واحد مركب من آحاد، بل تكون الموجودات كلها آحاداً، والأمر ليس كذلك، فإن الجسم

---

(١) المعتبر في الحكمة / أبو البركات البغدادي / ط. حيدر آباد الدكن بالهند / ط. الأولى سنة ١٣٥٨هـ/ج١/ ص١٥٨.

(٢) المصدر السابق / ج١ / ص ١٠٩، وينظر أيضًا: فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية / د. فيصل بدير عون / ط. مكتبة الحرية – جامعة عين شمس / ط. الأولى سنة ١٩٨٠م / ص ٣٢٣.

(٣) المعتبر في الحكمة / ج١ / ص ١٦٣.

(٤) هو: الخواجة زاده مصطفى بن يوسف البرساوى الحنفي، المتوفى في بروسا سنة ثلاث وتسعين وثمانمائة بعد حياة علمية صنف فيها الكثير من الحواشي والمصنفات. شذرات الذهب / ج٧/ ص ٣٥٤، وكشف الظنون / ص ٥٠٣.

عندهم مركب من هيولي وصورة، وباجتماعهما صار شيئًا واحداً، وليس أحدهما علة للأخرى، فإن صدر هذا المركب عن علة واحدة بطل قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ولا يخلو عن وجوه من الخلل "[1].

ومن الأقوال السابقة من علماء وفلاسفة يتضح لنا أن هذه النظرية لم تكن مستساغة في الفكر الإسلامي، ولم تسد الفجوة بين الدين والفلسفة، ولم تعلل العلاقة بين الله الواحد والمادة المتكثرة، كما أن القول بهذه النظرية فيه إلحاق النقص بالله من عدة نواحٍ: أهمها من ناحية الصدور، فهو ليس عن قصد ولا إرادة، ومن ناحية أخرى: احتياجه تعالى إلى العقول في إيجاد الموجودات، ومن ناحية ثالثة: توجب الخلق من الله.

وبالإضافة إلى كل هذا، فقد قوبلت بالرفض التام والنقد اللاذع، نظراً لمخالفتها لما جاء به الإسلام، وتناقضها مع العقول السليمة والفطر المستقيمة، فالبحث في مثل هذه الأمور ينبغي أن يكون قاصراً على حقيقة الوحى الثابتة، ولا مسوغ لأية أفكار لا تتصل بالعقيدة.

وبالإجمال فإن هذه النظرية لا توفق بين الدين والفلسفة، ولا توضح كيفية صدور الموجودات عن الخالق كما توهم أمثال هؤلاء، وإنما هي من وجهة نظري تلفيقات من أقوال علماء الهيئة عن الفلك[2]، إلى تعاليم أفلاطون ممزوجة بنظرية أرسطو مع أفكار أفلوطين، أطلق عليها العقول العشرة، وهى خليط غير مستساغ منطقيًا وغير مقبول عقليًا، وصدق الله إذ يقول: ﴿أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[3].

---

(١) تهافت الفلاسفة / خواجة زاده / ط. القاهرة سنة ١٣٠٣ هـ/ ص٤٧.

(٢) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام / د. أبو ريان / ص ٣٨٦.

(٣) سورة الملك / الآية ٢٢.

المبحث الثاني

ما يترتب على هذه النظرية من القول بقدم العالم وعدم علمه تعالى بالجزئيات

من الأمور التي أثارت الجدل حول فلاسفة الإسلام في نظرية الفيض، هو ما ترتب على تلك النظرية من القول بقدم العالم والزمان وعدم علمه تعالى بالجزئيات.

" فمذهب الصدور أو الفيض يتعارض تعارضًا تامًا مع العقيدة الإسلامية القائلة بإله متعال ليس كمثله شيء، يصرف شئونه باستقلال وجبروت، ولا يخضع في أفعاله لاضطرار أو إلزام، وعليه قاس العقول بأزلية العالم الذى ينطوي على ضرب من الإلزام، إن من حيث قياس العالم الذى يفيض عن الله مصدره، أو من حيث استحالة تنكب الله عن خلق العالم، مادام هذا العالم أزليًا، حتى لو أراد "(١).

ولا نذهب بعيداً، فإن نظرية العقول العشرة التي قال بها الفارابي، ورددها من بعده ابن سينا، وأثرت على فلاسفة الصوفية وغلاة الشيعة؛ إنما هي في مؤداها ومضمونها قول صريح بقدم العالم.

" فالعقول التسعة مجتمعة – وهى التي تسمى ملائكة السماء – هي عبارة عن مرتبة الوجود الثانية، وفى المرتبة الثالثة يوجد العقل الفعال في الإنسان، وهو المسمى أيضًا روح القدس، وهو الذى يصل العالم العلوى بالعالم السفلى "(٢).

ومن هذه النبذة الوجيزة ندرك موقف فلاسفة الفيض من مشكلة الصلة بين الله والعالم، ونلمح فيها قولهم: " بقدم العالم، وأنه لم يزل موجوداً مع الله ومعلولاً له ومساوقًا له، غير متأخر عنه بالزمان، مساوقة المعلول للعلة، والنور للشمس، وليس تقدم الله على العالم إلا على نحو تقدم العلة على المعلول، أي أنه تقدم بالذات والرتبة، وليس تقدمًا بالزمان "(٣).

---

(١) دراسات في الفكر العربي / د. ماجد فخرى / ط. دار النهار للنشر ببيروت سنة ١٩٧٧ م/ ص ٣٧.

(٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام / دي بور / ص ١٦٣/ ١٦٤.

(٣) الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي / د. محمد جلال أبو الفتوح شرف / ط. دار المعرفة الجامعية سنة ١٩٩٩م/ ص٢٠.

وطالما صـــرح هؤلاء بأن الموجود الثاني صـــدر عن العلم الإلهي، يكون هذا تلميحـًا منهم بالقول بقدم العالم، لأن العلم الإلهي قديم، وبما أنه يلزم من العلم ضـرورة وجود العقل الأول، يلزم ضـرورة قدم الموجودات.

فقد اســتند ابن ســينا ومن قبله الفارابي إلى قدم المادة، لأن حدوثها يوجب تغيراً في إرادة الله، وأنه ترجيح بلا مرجح لكونه خلقها في هذا الوقت، ولم يخلقها قبل الآن.

وليس الأمر كما ظن هؤلاء، فالقول بحدوث المادة لا يعنى ذلك حدوثـًا في إرادة الله أو تغيراً فيها، فالله يخلق ما يشـاء في أي وقت شـاء كيفما يشـاء، والقول بأن التغير في الذات يلزم منه نقصـها، فالقول بسلب هذه الإرادة يترتب عليه نقص أشد.

هذا، وقد أشـار القرآن الكريم إلى أن خلق الله سـبحانه وتعالى للأشـياء إنما كان في أزمان متفاوتة، يقول تعـالى: ﴿ قُـلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِـالَّـذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَـهُ أَنْـدَادًا ذَلِـكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ، وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ، ثُمَّ اسْـتَوَى إِلَى السَّـمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ فَقَضَـاهُنَّ سَـبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴾ (١).

ويرى الغزالي أن هذه النظرية تنسب إلى الله الجهل بأمور العالم السفلى، كما أنها تؤدى إلى القول بقدم العالم، والعالم يصـــدر عنه بطريق التلازم بين العلة والمعلول، كما أنها تجعل مع الله شـــركاء في عملية الخلق، وهذا يتنافى مع كونه تعالى واحداً(٢).

فإذا كان العالم قديمـًا لزم منه أن يكون صـــانعه مجبوراً ومقهوراً في صـــنعه، وليس فاعلاً مختاراً، كما يلزم عليه أيضـــًا أن الله يجهل بأمور العالم، ولا يعلمها إلا علمـًا كليـًا، وهذا يتنافى مع صـــريح

(١) سورة فصلت / الآيات ٩: ١٢.

(٢) يراجع: تهافت الفلاسفة / الغزالي / ص١٠٥.

القرآن الذى يثبت حرية الخلق والاختيار، يقول تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾[١]، وفى موضع آخر يقول: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[٢].

فالله سبحانه وتعالى كان ولم يكن شيء معه، ثم خلق العالم بقدرته وإرادته وعلمه بكل صغيرة وكبيرة، ولا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، أو كما أخبر سبحانه وتعالى عن نفسه: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾، [٣] وغير ذلك من الآيات التي تدل على اتصاف الله بالعلم، وأن العلم بالجزئيات صفة كمال، فإن تجرده عنها يكون نقصًا يستحيل في حقه تعالى.

فالتغير في المعلوم لا يؤدى إلى التغير في العلم أو الذات، لأن العلم الواحد: " يدرك التغيير بلا تغير، وأما في مثال كسوف الشمس فلا ضرر من أن الله يعلم الكسوف في أحواله الثلاث، أي قبل وأثناء وبعد الكسوف بعلم واحد، كما يكون الشخص على يمينك أو أمامك أو إلى شمالك، وهذه إضافات تتعاقب عليك، والتغيير هو ذلك الشخص دونك "[٤].

هذا والقول بأن الله لا يعلم الجزئيات يترتب عليه عدم الثواب والعقاب، لأن الإنسان المطلق يفيد العلم الكلى، أما ما يفعله الإنسان من أعمال فهي جزئيات، فإن كان الله لا يعلمها فكيف يثيب أو يعاقب.

يقول الغزالي: "هذه قاعدة اعتقدوها استأصلوا بها الشرائع بالكلية، إذ مضمونها أن زيداً مثلاً لو أطاع الله أو عصاه لم يكن الله عز وجل عالمًا بما يتجدد من أحواله، لأنه لا يعرف زيداً بعينه، فإنه

(١) سورة القصص / من الآية ٦٨.

(٢) سورة يس / الآية ٨٢.

(٥) سورة الأنعام / الآية ٥٩.

(٤) مشكلة الصراع بين الدين والفلسفة / د. رضا سعادة / ط. الدار العالمية للطباعة والنشر ببيروت / ط. الأولى سنة ١٩٨١م/ ص ١٣٠.

شخص وأفعاله حادثة بعد إن لم تكن، بل يلزم أن يقال تحدى محمد صلى الله عليه وسلم بالنبوة، وهو لم يعلم في تلك الحالة أنه تحدى "[1].

ويرى ابن تيمية – أيضـًا – أن هذه النظرية تؤدى إلى القول بأن العالم قديم، ويقول رداً على هؤلاء: " إنهم ذهبوا إلى أن العالم معلول لله، وهو موجب له مفيض له، وهو متقدم عليه بالشــرف والعلية والطبع، وليس متقدمـًا بالزمان، وعمدة قولهم بقدم العالم منعهم لتقدير ذات معطلة عن الفعل لم تفعل، ثم فعلت من غير حدوث ســبب، ولكن هذا القول لا يدل على قدم شــيء بعينه في العالم، لا الأفلاك ولا غيرها، إنما يدل على أنه لم يزل فعالاً، وإذ قدر أنه فعال لأفعال تقوم بنفســه ومفعولاته حادثة شــيئًا بعد شــيء، كان ذلك وفاء بموجب هذه الحجة مع القول بأن كل ما ســوى الله محدث مخلوق كائن بعد إن لم يكن... ولا يكون المخلوق إلا مسبوقًا بالعدم" [2].

وأما عن قولهم: بأن الواجب فياض دائم الفيض، وإنما يتخصــص بعض الأوقات بالحدوث لما يتجدد من حدوث الاستعداد والقبول، وحدوث الاستعداد والقبول هو سبب حدوث الحركات فهو كلام باطل، ولا يمكن تصــوره إلا عندما يكون الفاعل الدائم الفيض، ليس هو المحدث لاســتعداد القبول كما يذكرونه في العقل الفعال بأنه دائم الفيض.

يقول ابن تيمية: " ولكن يحدث استعداد القوابل بسـبب حدوث الحركات الفلكية والاتصـالات الكوكبية، وتلك ليست صادرة عن العقل الفعال وإنما في المبدع الأول، فهو المبدع لكل ما سواه، فعنه يصدر الاستعداد والقبول، والقابل والمقبول، وهذا كله باطل ومتناقض، لأنه إذا كان علة تامة موجبـًا بذاته، وهو دائم الفيض لا يتوقف فيضه على شيء غيره أصلاً لزم أن يكون كل ما يصدر عنه بواسطة أو بغير واسطة لازم قديم بقدمه "[3].

وليس ذلك فحســب، بل يلزم من قولهم هذا أن يكون: " العقل الأول أنقص رتبة في الإحداث

---

(١) تهافت الفلاسفة / الغزالي / ص ٢١١.

(٢) منهاج السنة النبوية / ابن تيمية / تحقيق د. محمد رشاد سالم / ط. القاهرة سنة ١٩٦٢م/ج١/ ص ١٠٠، ١٠١.

(٣) منهاج السنة النبوية / ابن تيمية /ج١ / ص ١٠٥، ١٠٦.

عندهم من العقل الفعال، من حيث إن العقل الأول لا يفيض عنه إلا بعض الأشـياء دون بعض، ولا يحدث عنه شيء بل معلوله لازم له، أما الفعال فهو الذى تحدث عنه الأشياء شيئًا بعد شيء "(١).

وأما استنادهم إلى أن المادة تستلزم الإمكان، وهذا الإمكان يحتاج إلى موضوع يقوم به، فهذا قول غير صـحيح، لأن الإمكان ليس وجوداً بالفعل، بل هو وجود ذهني لا يوجد في الخارج، وعلى هذا فليس كل حادث يحتاج إلى مادة، ولو فرضنا أنه احتاج إلى مادة، فلا مانع أن كل الحوادث تحتاج إلى مادة، وتكون هذه المادة حادثة بدون تسلسل.

يقول ابن تيمية: " فالطريق الذي ينقطع به على هؤلاء الفلاسفة أن يقال: إن كان التسلسل في الآثار شـيئًا بعد شـيء ممتنعاً بطلب الحجة، وإن كان جائزاً أمكن أن يكون كل شـيء من العالم مبنيًا على حوادث قبله، إما معان حادثة شـيئًا بعد شـيء من غير ذات الله تعالى، وإما أمور قائمة بذات الله تعالى..... وبالجملة فالتقديرات في تسـلسـل الحوادث متعددة، ومهما قدر منها كان أسـهل من القول بأن السماوات والأرض أزلية، وأن الله لم يخلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام" (٢).

إذن القول بأزلية العالم وقدمه لقدم العلة، يلزم منه القول بأبديته وعدم تناهى العلة لأبدية المعلول، وربما هذا القول الذي دعاهم إلى القول بعدم فسـاد الأكوان العالية، مسـتندين في ذلك إلى عدم ذبول الشمس وعدم فسادها.

يقول العزالى: " والقول بعدم ذبول الشـمس ليس دليلاً على عدم فنائها، ولا نسـلم له أنه لا يفسـد الشـيء إلا بالذبول، بل الذبول هو أحد أوجه الفسـاد، ولا يبعد الشـيء أن يفسـد وهو على كل حال كحاله، والشمس لم يستدل على ذبولها أو عدمه إلا بالأرصاد، وهذا يكون بالتقريب، والشمس أكبر

---

(١) موافقة صـحيح المنقول لصـريح المعقول/ ابن تيمية / تحقيق. محى الدين عبد الحميد، وحامد الفقى / ط. القاهرة سنة ١٩٥١ م / ج١ / ص ٢٥٨.

(٢) درء تعارض العقل والنقل / ابن تيمية / تحقيق د. محمد رشـاد سـالم / ط. دار الكتب المصـرية بالقاهرة / ط. الأولى سنة ١٩٧٦م/ ج١ / ص ٣٧٠.

من الأرض بكثير، فلو نقص منها جبال مثلاً فذلك لا يعرف بالحس ولا يتبين بالحس "[1].

وكثيراً ما يطالعنا العالم بسقوط كائنات فضائية تنفصل عن أصولها، ومن ثم تفسد وتفنى، وفى ذلك يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿ فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ، وَإِذَا السَّمَاءُ فُرِجَتْ، وَإِذَا الْجِبَالُ نُسِفَتْ﴾ [2]، وكقوله تعالى: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ، وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ، وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ، وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ﴾[3].

وهكذا نرى في هذه الآيات الكريمة وغيرها دلالة واضحة على أن لكل شيء بداية ونهاية، ولا مبرر للقول بأزلية أو أبدية المخلوقات سواء أكانت علوية أو سفلية.

هذه هي نظرية الفيض كما رآها الفيضيون، وتلك هي النتائج التي ترتبت من جراء اعتقادها، وكما رأينا أنها بنيت على باطل فهي باطلة، ولذلك أنتجت أفكاراً غير مستقيمة، وقوبلت بالهجوم والتكفير من قبل كثير من علماء الإسلام، ولم تجد قبولاً لدى المجتمعات الإسلامية.

وهكذا كانت الصلة بين الله والعالم موضع خلاف بين الدين والفلسفة عامة، والأرسطية بخاصة، مما أدى بهؤلاء الفلاسفة إلى التوفيق بين الدين والفلسفة، وإن كانوا لم يوفقوا في ذلك، من أجل أنهم ضحوا ببعض النصوص أو أولوها لحساب الفلسفة.

وكان الأحرى بهؤلاء أن يعرضوا ما عندهم من عقيدة ونصوص دينية، بدلاً من استقدام أفكار أجنبية ظنًا منهم أنها معصومة، وإن كنا نرجو من الله أن تكون أقوالهم هذه (كما ظنوا) ما هي إلا محاولة منهم لتنزيه الباري عن النقائص، وإن لم يستطيعوا إثبات ذلك، ومن الله الرجاء أن تكون نواياهم كذلك، وليست غيرها.

---

(١) تهافت الفلاسفة / الغزالي / ص ١٢٦.

(٢) سورة المرسلات / الآيات ٨: ١٠.

(٣) سورة الانفطار / الآيات ١: ٤.

الخاتمة

بعد حمد الله الذي علم الإنسان مالم يعلم، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث بالدين المسدد المحكم، وعلى آله وأصحابه أئمة الهدى ومصابيح الدجى.

وبعد هذا التطواف مع نظرية الفيض، ومدى تأثيرها على الفكر البشرى في مراحله المختلفة، وأوجه الاتفاق والاختلاف بين الآراء والأفكار الإسلامية، وما لاقته النظرية من هجوم متكرر، ورفض في المجتمعات والأوساط الإسلامية، فإني سوف أذكر أهم النتائج التي خلصت إليها ويمكن حصرها فيما يلي:

١- لم يغفل البحث عن أهمية التعريف بالفيض لغة واصطلاحًا، حيث إن هذه النظرية كانت محل اهتمام وبحث كثير من الفلاسفة والمفكرين مسلمين وغير مسلمين، وهذا ما جعل مدلولاتها الفلسفية تكثر وتتغير حسب نظرة كل فيلسوف لها، ولم يغفل البحث -أيضًا- عن التعريف بغلاة التصوف والتشيع، حيث إن الغلو ليس مرفوضًا فقط في الكتاب والسنة وعند أهل البيت فقط، وإنما هذه حقيقة أقرها أكابر علماء الشيعة أنفسهم في موقفهم من الغلو والغلاة، وحكموا بتكفيرهم، وحذروا من الانسياق وراء معتقداتهم.

٢- يعتبر الفيض مرادفًا للصدور، وهي نظرية مستمدة من الفلسفة الأفلوطينية المحدثة، التي تعتبر امتداداً لتاريخ الفلسفة اليونانية، وانعكاسًا لمعالم الحياة الفكرية في الإسكندرية، وتأثراً واضحًا بالشرق وروحه الدينية.

٣- لم يكن عصر أفلوطين عصر خلق نظريات فلسفية، أو انتاج فكرى مستقل، وإنما كان عمل فلاسفة هذا العصر ممثلاً في الانتخاب والمزج، والأخذ من التصوف الشرقي بنصيب، ومزج هذا المنتخب بما اختاروه من المدارس الإغريقية المختلفة.

٤- السمة البارزة لفكرة الصدور عند أفلوطين هي الطبع لا الإرادة، فالطبع أو الضرورة هي التي تحافظ على وحدة الأول دون تكثر ما.

٥- امتد تأثير الأفلاطونية المحدثة في أنحاء العالم اليوناني المختلفة، وامتد بعد ذلك إلى العالم

المسيحي والإسلامي طوال العصور الوسطى، ووصلت أفكار هذه المدرسة إلى المسلمين عن طريق المدارس المسيحية، تعلوها مسحة صوفية شرقية فيها تأييد لوحدة الأول وبساطته.

٦- إن الواحد عند أفلوطين معطل غير فاعل وناقص، ولا يساوي حتى الإنسان، فلا يصح أن يكون على القمة العليا في مراتب الموجودات، بالإضافة إلى أن فلسفته كانت مضطربة ومتناقضة في تصوير الواحد.

٧- إن فلاسفة الإسلام وإن كان عملهم قائمًا في الغالب الأعم على تعاليم هذه المدرسة، إلا أن العقل الإسلامي بوجه عام اتخذ من هذه التعاليم مواقف مختلفة.

٨- لم تعرف الفلسفة اليونانية التفرقة بين الزمان الذاتي النفساني والزمان الموضوعي، لأنها نظرت دائمًا إلى الزمان على أنه ذو حقيقية موضوعية، حتى الفلسفة الأفلاطونية المحدثة فإنها قد عدت الزمان جوهراً قائمًا في النفس الكلية.

٩- بالرغم من أن الكندي قد وافق المدرسة الأرسطية في بعض المسائل؛ إلا أنه خالف أرسطو ومن تبعه من الفلاسفة في قولهم بقدم الزمان، وذهب إلى القول بحدوثه وتناهيه تبعًا لتناهى الجرم والحركة، وبذلك يكون قد اتفق مع العقيدة الإسلامية التي تقرر أن العالم مخلوق ومبدع، وهذا إن دل فإنما يدل على الأصالة الفكرية النابعة من العقيدة الإسلامية.

١٠ - بالرغم من أن الفارابي قال بنظرية الفيض، ويعتبر المؤسس لها في الفكر الإسلامي؛ إلا أنه كان حذراً في أن يقع فيما يدنس عقيدة التوحيد، فوقف متردداً كثيراً بين ما يؤمن به من عقيدة وبين إعجابه الشديد بالفلسفة، فلم يجد حلاً يرضى به هذا التردد النفسي سوى فكرة محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة، وإن كان غير موفق فيها.

١١- يعتبر كتاب الفارابي: (عيون المسائل) و(آراء أهل المدينة الفاضلة)، أوضح وأبين وأدق في تحقيق هذا الهدف من النظرية، عنه في كتاب: (فصوص الحكم)، إذ إنه في الفصوص يعتبر فيلسوفًا موفقًا بين الدين والفلسفة، بينما في الكتابين الآخرين يحكى فكرة فلسفية وإن كانت لها صلة بدين ما، فليست بالإسلام على الأقل.

١٢- إن فكرة العقول التي أقرها الفارابي بدلاً من عالم الأمر، ليس متأثراً في ذلك بالفكر الحراني الوثني الذي يقوم على تأليه الكواكب وعبادتها وإسناد التأثير في وقوع الأحداث الطبيعية لها، وهذا مالم يقل به الفارابي مطلقًا، وقد أخطأ الدكتور / جبور عبد النور في ذلك.

١٣- بالرغم من تعدد المصادر في فكر الفارابي، إلا أنه لا يمنع أنه كان له فكره الأصيل المستقى مادته من بيئته الإسلامية الخالصة، ومع كل هذا فهناك أوجه اختلاف بينه وبين الفكر اليوناني، عرضنا لها في مكانها من البحث.

١٤- يعتبر ابن سينا كسابقه الفارابي، يميل في كتابه: (رسائل في الحكمة) إلى التعبير الديني ككتاب (فصوص الحكم) ويميل كتاب(النجاة) إلى التعبير الفلسفي ككتاب (عيون المسائل).

١٥- وافق ابن سينا أرسطو ولم يخالفه في قضية الزمان، حيث جعلها مقداراً للحركة وجعلها شرطًا في وجوده، كما ربط بين الشعور بالحركة والزمان، وكذلك وافقه على فكرة الربط بين الزمان والنفس، وانتهينا إلى أن هذه الفكرة مرفوضة من ابن سينا ومن قبله أرسطو، لأنه ينبغي أن يرجح فيها الجانب الميتافيزيقي على الجانب الطبيعي.

١٦- إن ابن سينا (والفارابي قبله) كان يتمتع بقدرة فائقة وخاصة في نقده لجميع الأفكار المخالفة، قدرة تنبئ عن أصالته الفلسفية حول جميع الإشكاليات المتعلقة بموضوعات الفلسفة.

١٧- لم يغفل البحث عن ذكر أوجه الاختلاف بين الفكر اليوناني والإسلامي في هذه النظرية، لتبرز أصالة الفكر وعراقته، وعدم الخروج عن الهوية الإسلامية، وسقوط دعاوى المتعصبين الذين يفاضلون بين الأجناس البشرية، هذا بالإضافة إلى أنه إن كان هناك اتفاق بين فلاسفة الإسلام واليونان في الطرق والوسائل، إلا أنه يعد اختلافًا في الغايات والمقاصد.

١٨- تعتبر السمة الرئيسة لفلاسفة التصوف هي مزج أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية، ويستخدمون في التعبير عنه مصطلحات فلسفية يستمدونها من مصادر متعددة، إلا أنه ينبغي التفرقة بين فلاسفة الصوفية وفلاسفة الإسلام في هذه النظرية، فإذا كانت عند فلاسفة التصوف تستند استناداً تامًا إلى الوصول في تجربة الاتحاد، فإنما هي عند فلاسفة الإسلام تعنى بنظرية في ترتيب الكون، أو بمعنى

أن الفيلسوف يضع أصولاً للنظرية، والصوفي يعيشها في تجربة حية.

١٩- كما امتد تأثير هذه النظرية على فلاسـفة الصـوفية، امتد كذلك تأثيرها على غلاة الشـيعة، وامتد تأثيرها إلى متأخري فلاسفة الصوفية وشراح الإشراقية على وجه الخصوص.

٢٠ – تعرضت نظرية الفيض أو الصدور لانتقادات عدة وحادة، ولم تلق قبولاً في الأوساط الإسلامية لمخالفتها جوهر الإسـلام، وما ترتب على القول بها من مفاسـد ومخاطر تناوئ العقيدة الإسـلامية الصحيحة.

وبعد، فهذا ما استطعت أن أصل إليه في هذا البحث سبيلاً، راجيًا من الله التوفيق والقبول والسداد، إنه ولى ذلك والقادر عليه.

هذا . . . وبالله تعالى التوفيق، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين . . .

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

ثبت المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم – جل من أنزله.

٢- السنة النبوية – المصدر الثاني للتشريع الإسلامي.

٣- ابن الفارض والحب الإلهي / د. محمد مصطفى حلمى / ط. دار المعارف بمصر.

٤- ابن تيمية والتصوف / د. محمد مصطفى حلمى / ط. دار الدعوة للطباعة والنشر.

٥- ابن سبعين وفلسفته الصوفية / د. التفتازاني / ط. دار الكتاب اللبناني ببيروت / ط. الأولى سنة ١٩٧٣م.

٦- ابن سينا/ العقاد / ط. دار المعارف بالقاهرة / ط. الثالثة سنة ١٩٨٦م.

٧- ابن سينا في دوائر المعارف العربية والعالمية / أحمد غسان اسبانو/ نشر دار قتيبة سنة ١٩٨٤م.

٨- ابن عربي وليبنتز/ د. محمود قاسم / ط. مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٧٢م.

٩- إثبات الإمامة / النيسابوري/ تحقيق د. مصطفى غالب / ط. دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع.

١٠- أخبار العلماء بأخبار الحكماء / القفطى/ ط. مطبعة السعادة بمصر.

١١-إخوان الصفا (ضمن سلسلة نوابغ الفكر العربي) / د. جبور عبد النور / ط. دار المعارف بمصر سنة ١٩٦١م.

١٢-أديان الهند الكبرى / د. أحمد شلبي / ط. مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٩٥م.

١٣-آراء أهل المدينة الفاضلة / الفارابي/ ط. مطبعة محمد على صبيح وأولاده بالقاهرة.

١٤-أساس البلاغة / الزمخشري / تحقيق. محمد باسل عيون السود/ ط. دار الكتب العلمية ببيروت / ط. الأولى سنة ١٤١٩هـ.

١٥-اصطلاحات الصوفية / القاشانى / تحقيق د. محمد كمال إبراهيم جعفر/ ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨١م.

١٦-أصل الشيعة وأصولها / الشيخ كاشف الغطاء / ط. مؤسسة الإمام على / ط. الأولى.

١٧-أصول الفلسفة الإشراقية عند السهروردى / د. محمد على أبو ريان / ط. مكتبة الأنجلو المصرية

سنة ١٩٥٩م.

١٨-اعتقادات فرق المسلمين والمشركين / الرازي/ مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٣٩٨هـ - سنة ١٩٧٨م.

١٩-أعلام الفلسفة العربية / كمال اليازجي – أنطون غطاس كرم/ ط. مكتبة لبنان – بيروت / ط. الرابعة سنة ١٩٩٠ م.

٢٠-أفلوطين (رائد الوحدانية) / د. غسان خالد / نشر عويدات ببيروت / ط. الأولى سنة ١٩٨٣م.

٢١- أفلوطين عند العرب / د. عبد الرحمن بدوي / ط. القاهرة سنة ١٩٦٦م.

٢٢-أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته / د. ميرفت عزت / ط. مكتبة الأنجلو المصرية.

٢٣-الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام / د. على عبد الواحد وافى / ط. دار النهضة للطباعة والنشر والتوزيع.

٢٤-الإشارات والتنبيهات / ابن سينا/ تحقيق د. سليمان دنيا/ ط. دار المعارف بالقاهرة / ط. الثالثة سنة ١٩٨٣م.

٢٥-الاعتقادات في دين الإمامية / المفيد / تحقيق. عصام عبد السيد / ط. دار المفيد ببيروت.

٢٦-الإلهيات من شرح الجرجاني على المواقف / د. سليمان سليمان خميس / ط. دار الطباعة المحمدية بالأزهر / ط. الأولى سنة ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

٢٧-الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل/ عبد الكريم الجيلي / ط. مصطفى الحلبي بالقاهرة / ط. الرابعة سنة ١٩٨١م.

٢٨-البداية والنهاية / ابن كثير / ط. رايق ببيروت سنة ١٩٨٢م.

٢٩-التحقيق التام في علم الكلام/ محمد الحسيني الظواهرى/ ط. مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة / ط. الأولى سنة ١٩٣٩م.

٣٠-التساعية الرابعة لأفلوطين (في النفس) / ترجمة د. فؤاد زكريا / ط. الهيئة المصرية للتأليف والنشر سنة ١٩٧٠ م.

٣١-التصوف الإسلامي (تاريخ وعقائد وطرق وأعلام) / سليمان سليم علم الدين / ط. دار نوفل ببيروت / ط. الأولى سنة ١٩٩٩م.

٣٢-التصوف الإسلامي (خصائصه ومذاهبه) / د. محمد محمود عبد الحميد أبو قحف / ط. دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع سنة ٢٠٠٠م.

٣٣-التعريفات / الجرجاني/ تحقيق. إبراهيم الإبيارى/ ط. دار الكتاب اللبنانى ببيروت / ط. الأولى سنة ١٩٨٥م.

٣٤-التعريفات الفقهية / محمد عميم الإحسان البركتى/ ط. دار الكتب العلمية ببيروت / ط. الأولى سنة ١٤٢٤هـ.

٣٥-التفكير الفلسفي في الإسلام / د. عبد الحليم محمود/ ط. مكتبة الأنجلو المصرية.

٣٦-التنقيح في شرح العروة الوثقى / السيد الخوئى/ ط. مؤسسة الخوئى الإسلامية سنة ١٤١٤هـ.

٣٧-الجامع لأحكام القرآن / القرطبي/ تحقيق. سالم مصطفى البدري/ ط. دار الكتب العلمية ببيروت سنة ١٩٧١م.

٣٨-الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي / د. محمد البهي /ط. مكتبة وهبة / ط. السادسة سنة ١٩٨٢م.

٣٩-الحركة الصوفية في الإسلام / د. أبو ريان / ط. دار المعرفة الجامعية.

٤٠-الخطط / المقريزي / ط. مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة.

٤١-الرد على المنطقيين/ ابن تيمية / نشرة عبد الصمد شرف الدين الكتبي الهندي/ ط. حيدر آباد الدكن بالهند / ط. الأولى سنة ١٣٥٨هـ.

٤٢-الزمان الوجودي / د. عبد الرحمن بدوي/ نشر مكتبة النهضة المصرية / ط. الثانية سنة ١٩٥٥م.

٤٣-الزمان بين الفلاسفة والمتكلمين/ د. عزة محمد حسن / مجلة الزهراء – كلية الدراسات الإسلامية للبنات بالقاهرة/ العدد ١٥ سنة ١٩٩٧م.

٤٤-الزمان في الفلسفة والعلم / د. يمنى طريف الخولى / ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٩٩م.

٤٥-الشفاء (الإلهيات) / ابن سينا/ تحقيق الأب قنواتى، ود. سليمان دنيا وآخرين / تقديم د. إبراهيم مدكور / ط. المطبعة الأميرية بالقاهرة سنة ١٩٦. م.

٤٦-الصحف اليونانية (أصول غير مباشرة لفكرة الحكيم المتأله عند السهروردى) / د. عثمان يحيى / ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٤٧-الصراع الفكري حول الفلسفة / د. حسن الفاتح / ط. دار الجيل ببيروت سنة ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.

٤٨-الصفدية / ابن تيمية / تحقيق د. محمد رشاد سالم / ط. مطابع حنيفة بالرياض سنة ١٩٧٦م.

٤٩-الصلة بين التصوف والتشيع / د. كامل مصطفى الشيبى / ط. دار المعارف سنة ١٩٦٩م.

٥٠-الطهارة / الشيخ مرتضى الأنصاري / ط. مؤسسة آل البيت / ط. الأولى سنة ١٤١٥هـ.

٥١-العقد الثمين/ الفاسي / تحقيق. فؤاد السيد/ ط. مؤسسة الرسالة.

٥٢- العقيدة والشريعة في الإسلام / جولد تسيهر / ترجمة د. محمد يوسف موسى وآخرون/ ط. القاهرة سنة ١٩٥٩م.

٥٣-الفارابي / جوزيف الهاشمي/ ط. المكتب التجاري للطباعة والنشر ببيروت.

٥٤-الفتوحات المكية / ابن عربي / تحقيق د. عثمان يحيى، ود. إبراهيم مدكور / ط. الهيئة العامة للكتاب سنة ١٩٧٢م.

٥٥-الفرق بين الفرق / البغدادي / ط. المكتبة العصرية – صيدا، بيروت سنة ١٩٩٥م.

٥٦-الفكر الأرسطي وأثره على فلاسفة الإسلام في المشرق / نادى أحمد مهلل / رسالة دكتوراه عام ٢... م.

٥٧-الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي/ يوسف زيدان / ط. دار النهضة العربية ببيروت سنة ١٤. ٨هـ - ١٩٨٨م.

٥٨-الفلسفة الإسلامية / د. فيصل بديرعون / ط. مكتبة الحرية بالقاهرة – جامعة عين شمس سنة ١٩٨٢م.

٥٩-الفلسفة الإسلامية المتأخرة / د. جواد على / مجلة الرسالة – العدد ٦٣٢ سنة ١٩٤٥م.

٦٠-الفلسفة الإشراقية / مبارك عامر بقنه / مقال بتاريخ ٣/ ٦/ ٢. ١٢م.

٦١-الفلسفة الإغريقية / د. محمد غلاب / ط. مكتبة الأنجلو المصرية.

٦٢-الفلسفة الصوفية في الإسلام / د. عبد القادر محمود / ط. دار الفكر العربي بالقاهرة سنة ١٩٦٧م.

٦٣-الفلسفة عند اليونان / د. أميرة حلمى مطر / ط. دار مطابع الشعب بالقاهرة سنة ١٩٦٥م.

٦٤- الفلسفة اليونانية (تاريخها ومشكلاتها) / د. أميرة حلمى مطر / نشر دار قباء سنة ١٩٩٨م.

٦٥- الفهرست / ابن النديم / تحقيق. رضا تجدد/ ط. طهران – إيران سنة ١٩٧١م.

٦٦-الفيلسوف كانط والكانطية الجديدة / د. عبد الوهاب جعفر / ط. دار المعرفة الجامعية سنة ٢٠٠٠م.

٦٧-القاموس المحيط / الفيروز آبادى / ط. مؤسسة الرسالة ببيروت / ط. الثانية سنة ١٤ . ٧هـ.

٦٨-القصيدة العينية / الجيلى / بخط يحيى بن عبد الله بن الموصل / مخطوط المكتبة الظاهرية رقم ٦١٦٩.

٦٩-الكافئة في إبطال توبة الخاطئة / الشيخ المفيد/ تحقيق. على أكبر زماني نزاد/ نشر المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.

٧٠-الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية / الجيلي/ نسخة خطية سنة ٨. ٥هـ.

٧١-الكندي وفلسفته / د. أبوريدة / ط. القاهرة سنة ١٩٥ . م.

٧٢-اللمع / الطوسي/ تحقيق د. عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور/ ط. دار الكتب الحديثة بمصر سنة ١٩٦ . م.

٧٣-الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي/ د. محمد جلال أبو الفتوح شرف / ط. دار المعرفة الجامعية سنة ١٩٩٩م.

٧٤-الله والعالم والصلة بينهما عند ابن سينا / د. محمد ثابت الفندى / الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا/ ط. القاهرة سنة ١٩٥٢م.

٧٥-المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي / دافيد سانتيلانا/ تحقيق د. محمد جلال شرف / ط. دار النهضة ببيروت سنة ١٩٨١م.

٧٦-المسائل الفلسفية والأجوبة عنها / الفارابي/ ط. مكتبة الخانجي بالقاهرة.

٧٧-المصحف المفسر / محمد فريد وجدي / ط. ديوان المطبوعات الجامعية بالجزائر.

٧٨-المطالب العالية من العلم الإلهي / فخر الدين الرازي / تحقيق أحمد حجازي السقا / ط. دار الكتاب العربي ببيروت / ط. الأولى سنة ١٩٨٧م.

٧٩- المعارف الغيبية في شرح القصيدة العينية / النابلسي / مخطوط المكتبة الظاهرية بخط المؤلف سنة ١٠٨٦هـ.

٨٠-المعتبر في الحكمة / أبو البركات البغدادي / ط. حيدر آباد الدكن بالهند / ط. الأولى سنة ١٣٥٨هـ.

٨١-المعجم الغنى/ د. عبد الغنى أبو العزم / ط. دار الكتب العلمية ببيروت سنة ٢٠١٣م.

٨٢-المعجم الفلسفي / مجمع اللغة العربية / تصدير د. إبراهيم مدكور/ ط. الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية سنة ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.

٨٣-المعجم الفلسفي / د. جميل صليبا / ط. دار الكتاب اللبناني ببيروت.

٨٤-المعجم الفلسفي / د. مراد وهبة / نشر دار قباء للطباعة والنشر / ط. الرابعة سنة ١٩٩٨م.

٨٥- المعجم الوسيط / مجمع اللغة العربية بالقاهرة / نشر مكتبة الشروق الدولية بمصر / ط. الأولى سنة ١٣٨٠هـ.

٨٦-المفردات في غريب القرآن / الراغب الأصفهاني / ط. دار المعرفة ببيروت.

٨٧-الملل والنحل / الشهرستانى / تعليق. أحمد فهمي محمد / ط. دار الكتب العلمية ببيروت سنة ١٩٧١م.

٨٨-الموسوعة الصوفية / د. الحفني / ط. دار الرشاد / ط. الأولى سنة ١٤١٢هـ.

٨٩-الموسوعة الصوفية / جون فيرغسون / ترجمة محمد الجورا / ط. دار الفرقد سنة ٢٠١٤م.

٩٠-الموسوعة الفلسفية / د. الحفني / ط. دار ابن زيدون ببيروت، ومكتبة مدبولي بالقاهرة/ ط. الأولى.

٩١-الموسوعة الفلسفية المختصرة / فؤاد كامل وآخرون / مراجعة د. زكى نجيب محمود / ط. دار

العلم ببيروت – لبنان.

٩٢- النجاة/ ابن سينا / تحقيق. د. ماجد فخري / ط. دار الآفاق الجديدة ببيروت سنة ١٩٨٥م

٩٣-النجوم الزاهرة / ابن تغرى بردى / ط. مصورة عن ط. دار الكتب – المؤسسة المصرية العامة للتأليف والطباعة والنشر.

٩٤-بحار الأنوار / محمد بن باقر محمد تقى المجلسي / ط. مؤسسة الوفاء ببيروت / ط. الثانية.

٩٥- بد العارف/ ابن سبعين / نسخة خطية بمكتبة جامعة الدول العربية بالقاهرة – ميكروفيلم رقم (٦٢) تصوف وآداب شرعية.

٩٦-بغية المرتاد (المنعوت بالرسالة السبعينية) / ابن تيمية / ضمن مجموعة الفتاوى الكبرى / ط. دار القلم ببيروت / ط. الأولى سنة ١٤٠٧هـ.

٩٧-بين الأصالة والمعاصرة / د. محمد أحمد عبد القادر/ ط. دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية سنة ١٩٩٥م.

٩٨-تاج العروس / الزبيدي / ط. دار مكتبة الحياة ببيروت / ط. الأولى سنة ١٣٩٠هـ.

٩٩-تاريخ الإسلام / الذهبي / نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم (٤٢) تاريخ.

١٠٠-تاريخ الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي / أبوزيد شلبي/ ط. مكتبة وهبة بالقاهرة سنة ١٩٨٨م.

١٠١-تاريخ الحضارة الهيلينية / أرنولد توينبى / ترجمة رمزي جرجس – مراجعة د. صقر خفاجة / ط. مكتبة الأسرة سنة ٢٠٠٣م.

١٠٢-تاريخ الحكماء / ابن القفطى / ط. لايبزج سنة ١٩٠٣م.

١٠٣-تاريخ الحكماء / الشهرزورى / تحقيق د. عبد الكريم أبو شويرب / ط. جمعية الدعوة الإسلامية العالمية / ط. الأولى سنة ١٩٨٨م.

١٠٤-تاريخ الدعوة الإسماعيلية/ د. مصطفى غالب/ ط. دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ببيروت.

١٠٥-تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام / د. محمد على أبو ريان / ط. دار المعرفة الجامعية سنة ١٩٨.م.

١٠٦-تاريخ الفلسفة / د. إبراهيم مدكور/ ط. دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة.

١٠٧-تاريخ الفلسفة الإسلامية / هنري كوربان/ ترجمة. مروة نصير، وحسن قبيسي/ ط. عويدات ببيروت سنة ١٩٦٥م.

١٠٨-تاريخ الفلسفة العربية / د. جميل صليبا / ط. دار الكتاب العالمي – الدار الإفريقية العربية سنة ١٩٨٩م.

١٠٩-تاريخ الفلسفة العربية / حنا الفاخورى، ود. خليل الجر/ ط. بيروت / ط. الثانية سنة ١٩٦٣م.

١١٠-تاريخ الفلسفة في الإسلام / دي بور/ ترجمة د. أبو ريدة / ط. مكتبة النهضة المصرية / ط. الخامسة.

١١١-تحف العقول عن آل الرسول/ ابن شعبة الحراني / ط. المطبعة الحيدرية / ط. الخامسة.

١١٢-تاسوعات أفلوطين / أفلاطون / ترجمة د. فريد جبر – مراجعة د. جيرار جهامى، ود. سميح دغيم / نشر دار الهلال بمصر سنة ١٩٩٧م.

١١٣-تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (الرسالة النيروزية) / ابن سينا/ تحقيق. حسن عامر/ ط. دار قابس للطباعة والنشر ببيروت / ط. الأولى سنة ١٨٩٦م.

١١٤-تصحيح اعتقادات الإمامية/ محمد بن محمد المفيد / تحقيق. حسن دركاهى/ ط. دار المفيد للطباعة والنشر ببيروت / ط. الثانية سنة ١٤١٤هـ.

١١٥-تصور ابن سينا للزمان وأصوله اليونانية/ د. علاء الدين محمد عبد المتعال / ط. دار الوفاء للطباعة والنشر بالإسكندرية سنة ٢..٢م.

١١٦-تفسير القرآن العظيم / جلال الدين المحلى، وجلال الدين السيوطي/ ط. الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية سنة ١٣٩٦هـ.

١١٧-تفسير المنار / محمد رشيد رضا / ط. مطبعة القاهرة / ط. الرابعة سنة ١٣٨. هـ.

١١٨-تفسير سورة الإخلاص / ابن تيمية / ط. مكتبة أنصار السنة المحمدية.

١١٩-تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية / د. مصطفى عبد الرازق / ط. القاهرة سنة١٩٥٩ م.

١٢٠-تهافت التهافت / ابن رشد/ تحقيق د. سليمان دنيا / ط. دار المعارف بالقاهرة / ط. الأولى سنة ١٩٦٤م.

١٢١-تهافت الفلاسفة / الغزالي / تحقيق د. سليمان دنيا / ط. دار المعارف بمصر / ط. الخامسة.

١٢٢-تهافت الفلاسفة / خواجه زادة / ط. القاهرة سنة ١٣٠٣هـ.

١٢٣-حكمة الإشراق / السهروردى / نشرة هـ.كوربان (مجموعة دؤم مصنفات – طهران سنة ١٩٥٢م).

١٢٤-حقيقة الحقائق التي هي للحق من وجه ومن وجه للخلائق / الجيلي / ط. دار الرسالة سنة ١٩٨٢م/ نسخة اصلية مصورة من جامعة كاليفورنيا).

١٢٥-خريف الفكر اليوناني / د. عبد الرحمن بدوي / نشر مكتبة النهضة المصرية / ط. الثانية سنة ١٩٤٦م.

١٢٦-خلاصة الفكر الأوربي (أرسطو) / د. عبد الرحمن بدوي / ط. لجنة التأليف والترجمة والنشر / ط. الثانية سنة ١٩٤٤م.

١٢٧-دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية) / ر. أ. نيكلسون/ ترجمة مجموعة من الأساتذة والدكتور / عبد الحميد يونس / ط. دار الشعب بالقاهرة.

١٢٨-درء تعارض العقل والنقل / ابن تيمية / تحقيق د. محمد رشاد سالم / ط. دار الكتب المصرية بالقاهرة / ط. الأولى سنة ١٩٧٦م.

١٢٩-دراسات في الفكر العربي / د. ماجد فخري / ط. دار النهار للنشر ببيروت سنة ١٩٧٧م.

١٣٠- دراسات في الفلسفة اليونانية / د. أميرة مطر / ط. دار الثقافة للطباعة والنشر سنة ١٩٨٠ م.

١٣١- دراسات نقدية في الفلسفة الإسلامية / د. زكريا بشير إمام / ط. دار الجيل ببيروت سنة ١٤١١هـ -١٩٩٩م.

١٣٢-رجال الكشى/ محمد بن عمر الكشى/ تحقيق.المصطفوى/ ط.مطبعة جامعة شهد سنة ١٣٤٨هـ.

١٣٣-رسائل ابن سبعين / ابن سبعين / تحقيق د. عبد الرحمن بدوي / ط. الدار المصرية للتأليف

والترجمة والنشر سنة ١٩٦٥م.

١٣٤-رسالة الأصول والأحكام/ ابن زهرة / تحقيق د. عارف تامر/ ط. دار الإنصاف للتأليف والطباعة والنشر- سلمية سنة ١٩٥٦م.

١٣٥-رسالة العبودية في الإسلام / ابن تيمية/ ط. المكتبة السلفية سنة ١٤.. هـ.

١٣٦- رسالة في الفاعل الحق التام والفاعل بالمجاز / الكندي / تحقيق د. أبوريدة / ط. دار الفكر العربي بالقاهرة.

١٣٧-رسالة في معرفة النفس الناطقة / ابن سينا / تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى / ط. القاهرة / ط. الأولى سنة ١٩٥٢م.

١٣٨-رؤية حضارية في التصوف الفلسفي / د. إبراهيم محمد ياسين / مجلة كلية الآداب – جامعة الكويت سنة ١٩٩٧م (ضمن كتاب تذكاري للدكتور/ أبوريدة).

١٣٩-سرج العيون / ابن نباته/ ط. الحلبي بالقاهرة.

١٤٠-سيولوجيا الفكر الإسلامي (طور الازدهار) / محمود إسماعيل / ط. سينا للنشر- بيروت، لبنان/ ط. الأولى سنة ٢٠٠٠ م.

١٤١-شخصيات قلقة في الإسلام / د. عبد الرحمن بدوي / ط. مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٦م.

١٤٢-شخصيات ومذاهب فلسفية/ د. عثمان أمين / ط. دار الفكر العربي بالقاهرة سنة ١٩٩٨م.

١٤٣-شذرات الذهب / ابن العماد الحنبلي / ط. دار الآفاق الجديدة ببيروت.

١٤٤-شرح النووي على مسلم / أبو زكريا محى الدين بن شرف النووي ت سنة ٦٧٦هـ/ نشر دار إحياء التراث العربي ببيروت / ط. الثانية سنة ١٣٩٢هـ.

١٤٥-شفاء السائل لتهذيب المسائل / ابن خلدون/ ط. المطبعة الكاثوليكية ببيروت سنة ١٩٥٩م.

١٤٦-شمس العلوم / نشوان بن سعيد الحميرى اليمنى ت ٥٧٣هـ/ تحقيق د. حسين العمري وآخرين / ط. دار الفكر العربي المعاصر ببيروت / ط. الأولى سنة ١٤٢. هـ.

١٤٧-شواكل الحور شرح هياكل النور / جلال الدين الداوني / نسخة خطية بمكتبة البلدية بالإسكندرية

– مخطوط رقم ١٧٢١ج، تصوف، وقد حقق هذا المخطوط د. عاصم إبراهيم الكيالي / ط. دار الكتب العلمية ببيروت سنة ١٩٧١م.

١٤٨–شيخ الإشراقيين (السهروردى)/ د. إبراهيم مدكور/ كتاب تذكارى/ ط. القاهرة سنة ١٣٩٤هـ.

١٤٩–صحيح مسلم / الإمام مسلم / ط. المطبعة المصرية، وط. دار إحياء التراث العربي ببيروت ١٩٥٤م.

١٥٠–طبقات الأطباء والحكماء / ابن جلجل/ تحقيق. فؤاد سيد / ط. مؤسسة الرسالة ببيروت / ط. الثانية سنة ١٩٨٥م.

١٥١– طبقات الأمم/ ابن صاعد/ ط. بيروت سنة ١٩١٢م.

١٥٢–طبقات الشافعية الكبرى / السبكي/ ط. دار المعرفة للنشر والتوزيع ببيروت / ط. الثانية.

١٥٣–عقائد الإمامية / الشيخ المظفر / ط. مؤسسة الإمام على / ط. الأولى.

١٥٤–عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب/ ابن عربي/ ط.مكتبة أولاد صبيح بالأزهر سنة١٩٥٤م.

١٥٥–عمدة القاري شرح البخاري/ بدر الدين العيني/ ط.إدارة الطباعة المنيرية/ ط.الأولى سنة ٢٠٠٨م.

١٥٦–عيون أخبار الرضا / محمد بن على الصدوق / تحقيق. حسين الأعلمى / ط. مؤسسة الأعلمى ببيروت سنة ١٤٠٤هـ.

١٥٧–عيون الأنباء في طبقات الأطباء / ابن أبى أصيبعة / تحقيق. نزار رضا / ط. دار الحياة ببيروت.

١٥٨–عيون المسائل (ضمن كتاب المجموع) / الفارابي / ط. القاهرة / ط. الأولى سنة ١٩٠٧م.

١٥٩–فصوص الحكم/ الفارابي / محمد بدر الدين/ ط. مطبعة السعادة بالقاهرة / ط. الأولى سنة ١٣٢٥هـ.

١٦٠–فصوص الحكم / ابن عربي / تحقيق د. أبو العلا عفيفي / ط. دار الكتاب العربي ببيروت.

١٦١– فضائح الباطنية / الغزالي / تحقيق د. نادى فرج درويش / ط. المكتب الثقافي بالجامع الأزهر.

١٦٢–فكرة الزمان في الفكر الإسلامي خلال القرن الرابع الهجري (ابن سينا – الرازي– المعري) /

إبراهيم عبد الزهرة عاتي / رسالة ماجستير – كلية الآداب – جامعة عين شمس سنة ١٤٠٠ هـ – ١٩٨٠ م/ إشراف أ. د نازلى إسماعيل حسين.

١٦٣–فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية / د. فيصل بديرعون / ط. مكتبة الحرية – جامعة عين شمس / ط. الأولى سنة ١٩٨٠ م.

١٦٤– فلسفة الكندي (وآراء القدماء والمحدثين فيه) / د. حسام محى الدين الآلوسي/ ط. دار الطليعة للطباعة والنشر ببيروت / ط. الأولى سنة ١٩٨٥م.

١٦٥– فلسفة وحدة الوجود/ د. حسن الفاتح قريب الله / ط. الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة / ط. الأولى سنة ١٩٩٧م.

١٦٦– في التصوف الإسلامي وتاريخه / نيكلسون/ ترجمة د. أبو العلا عفيفي/ ط. لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٥٦م.

١٦٧–في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) / د. إبراهيم مدكور / ط. دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة سنة ١٩٧٤م.

١٦٨–في سبيل موسوعة فلسفية / د. مصطفى غالب / ط. مكتبة الهلال ببيروت سنة ١٩٧٩م.

١٦٩–في عالم الفلسفة / د. أحمد فؤاد الأهوانى / ط. الهيئة العامة للكتاب سنة ١٩٥٠ م.

١٧٠– فيلسوف العرب والمعلم الثاني / د. مصطفى عبد الرازق / ط. دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة سنة ١٩٤٥م.

١٧١–فيلسوفان رائدان (الكندي والفارابي)/ د.جعفر آل ياسين/ ط.دار الأندلس/ ط.الثانيةسنة ١٩٨٣م.

١٧٢– قصة الديانات / سليمان مظهر / ط. دار الوطن العربي بالقاهرة / ط. الأولى سنة ١٩٨٤م.

١٧٣– قصة الفلسفة اليونانية/ أحمد أمين–زكى نجيب محمود/ ط.مكتبة النهضة المصرية/ ط. التاسعة.

١٧٤–قضية التوحيد بين الدين والفلسفة / د. محمد السيد الجليند / ط. مكتبة الشباب بالقاهرة/ ط. الرابعة سنة ١٩٨٦م.

١٧٥– قواعد المنهج السلفي / د. محمد مصطفى حلمي/ ط. دار الدعوة بالإسكندرية / ط. الثانية سنة

١٤٠٥هـ – ١٩٨٤م.

١٧٦- كانط وفلسفته النظرية / د. محمود زيدان / ط. دار المعارف بالقاهرة / ط. الثالثة سنة ١٩٧٩م.

١٧٧-كشف الظنون / حاجى خليفة / ط. دار المعارف التركية / ط. السادسة سنة ١٣٨٩هـ.

١٧٨- لباب التأويل في معاني التنزيل / الخازن / ط. مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر / ط. الثانية سنة ١٣٧٥هـ – ١٩٥٥م.

١٧٩-لسان العرب / ابن منظور/ ط. دار إحياء التراث العربي ببيروت – لبنان/ ط. الأولى سنة ١٩٨٨م.

١٨٠-لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام / عبد الرزاق القشاني / ط. دار الكتب المصرية سنة ١٩٥٥م.

١٨١-مجلة الكتب / د. جبور عبد النور / الجزء السابع – عدد شهر مايو سنة ١٩٤٦م/ إصدار دار المعارف بمصر.

١٨٢-مجمع البحرين ومطلع النيرين / فخر الدين الطريحى ت سنة ١٠٨٥هـ/ تحقيق. أحمد الحسيني / ط. مؤسسة التاريخ العربي ببيروت.

١٨٣-محاضرات في الفلسفة الإسلامية / د. يحيى هويدي / ط. مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦٦م.

١٨٤- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين / فخر الدين الرازي/ تحقيق. طه عبد الرؤوف سعد / ط. مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة.

١٨٥- مختار الصحاح / محمد أبى بكر الرازي / ط. المطبعة الكلية الكتبي بمصر / ط. الأولى سنة١٣٢٩هـ.

١٨٦-مدخل إلى التصوف الإسلامي/ د. التفتازانى/ ط. دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة/ ط. الثالثة ١٩٧٩م.

١٨٧- مذاهب الإسلاميين / د. عبد الرحمن بدوي / ط. دار العلم للملايين ببيروت سنة ١٩٧١م.

١٨٨- مذاهب فلاسفة المشرق / د. محمد عاطف العراقي / ط.دار المعارف بمصر/ ط.الخامسة سنة ١٩٧٦م.

١٨٩- مذكرات نصير الدين الطوسي في علم الفلك / ف. ج. ريجب / ط. نيبورك سنة ١٩٩٣م.

١٩٠- مراتب الوجود وحقيقة كل موجود / الجيلي / نشر مكتبة القاهرة سنة ١٩٩٩م.

١٩١- مسند الإمام أحمد / أحمد بن حنبل / ط. مؤسسة قرطبة بمصر.

١٩٢- مشكلة الصراع بين الدين والفلسفة / د. رضا سعادة / ط. الدار العالمية للطباعة والنشر – بيروت / ط. الأولى سنة ١٩٨١م.

١٩٣-مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام / محمد عبد الرحيم الزيني / ط. ديوان المطبوعات الجامعية بالجزائر سنة ١٩٩٣م.

١٩٤-معجم الأفعال المتداولة / السيد محمد الحيدري/ ط. المركز العالمي للدراسات الإسلامية / ط. الأولى سنة ١٤٢٣هـ.

١٩٥-معجم البلدان / ياقوت حموي / ط. بيروت – لبنان سنة ١٩٨٣م.

١٩٦- معجم الرائد/ جبران مسعود / ط. دار العلم للملايين ببيروت / ط. السابعة سنة ١٩٩٢م.

١٩٧-معجم الفلاسفة / جورج طرابيشي / ط. دار الطليعة للطباعة والنشر ببيروت / ط. الأولى سنة ١٩٨٧م.

١٩٨-معجم المؤلفين / كحالة / ط. دار إحياء التراث العربي ببيروت.

١٩٩-معجم مقاييس اللغة / أحمد بن فارس / تحقيق. عبد السلام محمد هارون / ط. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٢٠٠-مقالات في أصالة المفكر المسلم / د. فوقية حسين / ط. دار الفكر العربي بالقاهرة / ط. الأولى سنة ١٩٧٦م.

٢٠١- مقدمة ابن خلدون / عبد الرحمن بن خلدون المغربى / ط. دار الشعب بالقاهرة.

٢٠٢- من أفلاطون إلى ابن سينا / د. جميل صليبا / ط. دار الأندلس للنشر والتوزيع سنة ١٩٩٧م.

٢٠٣-مناقب ابن عربي / الشيخ إبراهيم القاري البغدادي/ تحقيق د. صلاح الدين المنجد/ ط. مؤسسة التراث العربي ببيروت سنة ١٩٥٩م.

٢٠٤- من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية / د. محمد عبد الرحمن مرحبا/ ط. عويدان ببيروت

/ ط. الثالثة سنة ١٩٨٣م.

٢٠٥-منهاج السنة النبوية / ابن تيمية / تحقيق د. محمد رشاد سالم / ط. القاهرة سنة ١٩٦٢م.

٢٠٦-موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول / ابن تيمية / تحقيق. محي الدين عبد الحميد، وحامد الفقي / ط. القاهرة سنة ١٩٥١م.

٢٠٧- موسوعة الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى / تحرير جوزيف و. ميرى / نشرة روتدلدج نييورك – لندن سنة ٢٠٠٦م.

٢٠٨- موسوعة المستشرقين/ د. عبد الرحمن بدوي/ ط. دار العلم للملايين ببيروت / ط. الثالثة سنة ١٩٩٣م.

٢٠٩- موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفية / محمد سبيلا- نوح الهرموزى/ ط. المركز العلمي العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية / ط. الأولى سنة ٢٠١٧م.

٢١٠-نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام/ د. على سامي النشار/ ط. الإسكندرية سنة ١٩٦٥م.

٢١١- نظريات الإسلاميين في الكلمة / د. أبو العلا عفيفي / مجلة كلية الآداب – جامعة القاهرة سنة ١٩٣٤م/ المجلد الثاني – الجزء الأول.

٢١٢-نظرية الإنسان الكامل عند الجيلي / سهيلة عبد الباعث الترجمان / ماجستير ـ آداب القاهرة سنة ١٩٧٨م/ إشراف أد. التفتازانى.

٢١٣-نظرية الصدور بين الفلاسفة والمتكلمين / د. عزة محمد حسن / ط. مكتبة مصر الدولية للنشر والتوزيع.

٢١٤-نظرية المعرفة عند ابن رشد / د. محمود قاسم / ط. مكتبة الأنجلو المصرية.

٢١٥- نهاية الأقدام في علم الكلام / الشهرستانى / تحرير الفر رجيوم / ط. مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة.

٢١٦-هداية العارفين / البغدادي / منشورات المكتبة الإسلامية بطهران.

٢١٧- هذه هي الصوفية / عبد الرحمن الوكيل/ ط. دار الكتب العلمية ببيروت / ط. الرابعة سنة ١٩٨٤م.

٢١٨-هياكل النور/ السهروردى/ تحقيق د.محمد على أبوريان/ ط.المكتبة التجارية بمصر سنة ١٩٥٧م.

فهرس محتويات البحث